AUTHOR:

MEISNER, MEJER

TITLE:

JEAN MARIE GUYAUS PHILOSOPHIE ...

PLACE:

HEIDELBERG

DATE:

1910

Master Negative #

93-81547-11

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Meisner, Mejer: Jean Marie Guyaus Philosophie der Moral. Heidelberg 1910: Pfeffer. 140 S. 8° ¶(Auch b. Meder, Heidelberg.)

Heidelberg, Phil. Diss. v. 14. Okt. 1910, Ref. Windelband

[Geb. 11./23. Sept. 80 Kowel; Wohnort: Warschau; Staatsangeh.: Rußland; Vorbildung: Höh. Handelssch. Warschau Reife M. 02; Studium: Zürich 1, Berlin 1, Paris 1, Heidelberg 5 S.; Rig. 20. Dez. 09.] [U 11. 2288

Restrictions on Use:

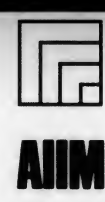
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 10x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 10/19/93 INITIALS BAP

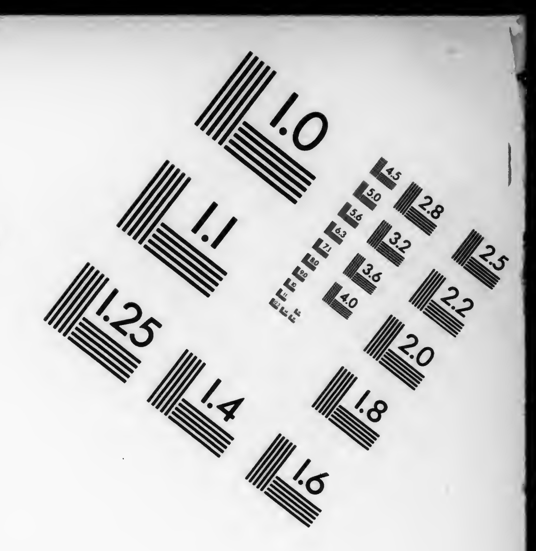
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

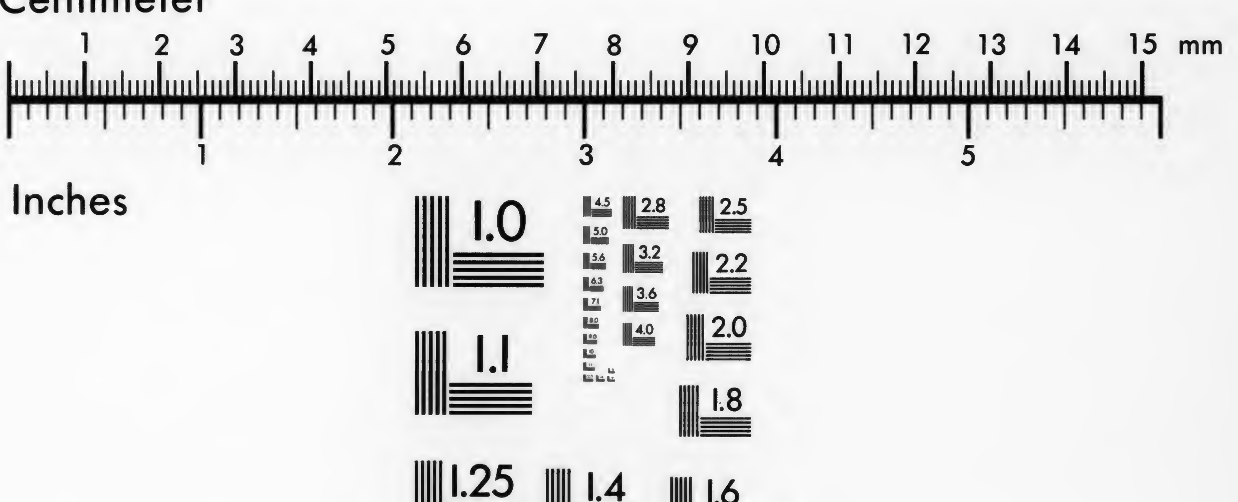


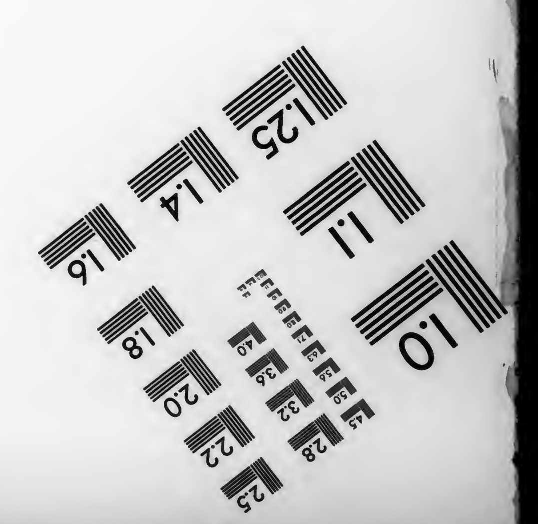
AIIM

Association for Information and Image Management

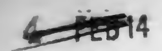
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



no. 3



Jean Marie Guyaus Philosophie der Moral.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg

vorgelegt von

Mejer Meisner.

Heidelberg
Buchdruckerei von Carl Pfeffer.
1910.

Referent:
Geheime Rat Prof. Dr. W. Windelband.

Meinen Eltern.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Biographie*) und Charakteristik.

Jean-Marie Guyau, am 28. Oktober 1854 zu Laval geboren, früh verwaist, wurde von seinem Stiefvater, dem bekannten französischen Philosophen Alfred Fouillée, erzogen und in seinen klassischen Studien geleitet. Fouillées Einfluss macht sich auch sonst bei ihm geltend. Noch als ganz junger Mensch wurde Guyau in der griechischen Philosophie heimisch; eine besondere Vorliebe hatte er für Platon, kam aber auch zur Stoa und zu Epikur. Mit 19 Jahren veröffentlichte Guyau sein Erstlingswerk: „La morale d'Epicure", das mit seinem zweiten Werke „La morale anglaise contemporaine" im engen Zusammenhange steht. Die „Morale d'Epicure" wurde von der Académie des sciences morales gekrönt. Mit 20 Jahren wurde Guyau der Lehrstuhl für Philosophie am lycée Condorcet übertragen; unser Philosoph musste aber diesen Lehrstuhl gleich aufgeben: er wurde ernst lungenkrank; von da ab verbrachte er die Winterhalbjahre abwechselnd in Pau, Biarritz, Nizza und Mentone. Die böse Krankheit wollte nicht heilen, und blutjung mit bloss 33 Jahren starb Jean-Marie Guyau, der Philosoph und Dichter, zu Mentone in der Nacht auf den 31. März 1888. Das ganze Leben Guyaus war von ernster Denkarbeit erfüllt. Es ist, als ahnte unser Philosoph, dass ein böses Geschick ihm ein frühes Ende bereiten

*) Die biographischen Data entnehmen wir dem Buche Fouillées „La morale l'art et la religion d'après Guyau", ebenso seiner Einleitung in die deutsche Uebersetzung des ethischen Hauptwerks Guyaus („Sittlichkeit ohne Pflicht", Leipzig 1909.)

würde, und so arbeitete er unermüdlich mit voller Anstrengung seiner Schaffenskraft. Ethische, religionsphilosophische, ästhetische und pädagogische Probleme beschäftigten fortwährend den schöpferischen Geist unseres Philosophen. In allen seinen Werken erscheint Guyau als Neuerer, als eigenartiger, kühner — dabei höchst bescheidener — Denker. Er veröffentlichte in der Reihenfolge: „La morale d'Epicure", „La morale anglaise contemporaie", „Vers d'un philosophe", „Les problèmes de l'esthétique contemporaine", „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction" (das ethische Hauptwerk Guyaus), „L'irréligion de l'avenir", das intimste und schönste Werk unseres Philosophen. Posthum erschienen noch „Education et Hérédité", „L'art au point de vue sociologique", „La genèse de l'idée de temps".

Es liegt etwas Bestrickendes in der Persönlichkeit Iean-Marie Guyaus. Ein scharfes, vielseitig philosophisch interessiertes Denken, eine reiche künstlerische Phantasie, ein ehrliches, liebevolles Herz — das sind die Elemente, die sich in der Persönlichkeit Guyaus zur schönsten Harmonie verknüpften.

Es ist charakteristisch für unseren Philosophen und seine Lehren, dass er gleichzeitig von Spencer und Nietzsche gelesen, verstanden und bewundert wurde. Guyau war, wenn auch nur in gewissem Sinne, ein Schüler Spencers — er hat mit ihm den Evolutionsgedanken gemein —; von Nietzsche hatte Guyau absolut keine Kenntnis gehabt, und doch ist die Geistesverwandtschaft zwischen diesen beiden Dichterphilosophen unverkennbar. Wie Spencer ist Guyau ein exakter Denker, der soweit wie möglich auch philosophische Probleme auf empirischer Grundlage behandeln will, wie Nietzsche ist Guyau Dichter und lyrischer Philosoph, dem die Sache der Menschheit, ihr Wissen, Hoffen und Glauben, ihr Wohl und Wehe nahe am Herzen liegt. Wenn man noch bedenkt, dass Guyau und Nietzsche Zeit-, ja fast Altersgenossen waren, so wird man begreifen, dass es ähnliche philosophische und Kulturprobleme waren,

die beide Dichterphilosophen beschäftigten und dass man oft geradezu überrascht ist von der grossen Aehnlichkeit der Gedankengänge bei diesen Denkern. Und trotzdem liegt eine Kluft zwischen Guyau und Nietzsche. Guyau war eine durch und durch harmonische Persönlichkeit, Nietzsche eine leidenschaftliche und tragische Natur. Das lange Siechtum und die sichere Aussicht, jung zu sterben, erfüllten zwar die Seele unseres Philosophen mit tiefer Wehmut, die sich oft in seinen Schriften kundgibt, aber doch war im ganzen genommen das Leben Guyaus glücklich. Mutter, Vater (Fouillée wurde auch gewissermassen zum geistigen Vater Guyaus; eine innige Freundschaft verband die beiden Männer; es ist rührend, welch liebevolles Andenken Fouillée für unseren Denker und sein Werk behielt, wie man es aus dem oben erwähnten Buche Fouillées und seinen anderen Werken sieht), Frau und Kind umgaben unseren Philosophen mit hingebender Liebe und Freundschaft. Schon bei seinen Lebzeiten war Guyau ein gefeierter Schriftsteller, geschätzt von Renan und Taine und dem Auslande. So günstig waren die äusseren Verhältnisse für unseren Denker. Wie anders gestaltete sich doch das Leben Nietzsches: krank, einsam, nach Liebe lechzend und dabei von den Nahen und Nächsten verlassen, von niemanden anerkannt, führte der deutsche Denker sein unglückliches Wanderleben. So wurde Nietzsche zum tragischen Philosophen, den er sich selbst nannte. Der Unterschied der äusseren und inneren Lebensverhältnisse gibt sich in der Denkart, den Lehren und dem Stil der beiden Philosophen kund. Liebend und geliebt schaute Guyau mit ruhigen, oft traurigen, offenen Augen und offenem Herzen in die grosse Welt hinein; Guyau ist objektiver Denker, er will die Menschheit, ja das All in sich aufnehmen, in ihnen aufgehen. Nietzsche schuf eine ganze Welt aus sich heraus, sein Ich steht im Zentrum seiner Philosophie. Und wie sein ganzes inneres Leben ein ewiger Kampf mit sich selber war, ein Ueberwältigen der Krankheit, des Pessimismus, des Idealismus, des Skeptizismus,

so steht auch der Kampf und der Wille zur Macht im Zentrum seiner Philosophie. Wie die Zerrissenheit und die Zerspaltung das Wesen seiner Seele war, erhob er die Zerspaltung, den Kampf und das Niedertreten zu soziologischen, ethischen, kulturphilosophischen Prinzipien.

Guyau war aber eine reiche, energievolle, innerlich vollständig ausgeglichene und glückliche Natur:

„un concours, un concert telle est dans moi la vie" *),

und so sah er in der Liebe zu den Menschen und der Gemeinschaft mit ihnen, in der Liebe zum Wahren und Schönen die einzig normale Richtung des psychischen Lebens. Auch Guyau lehrt die Menschheit ihr Leben voll zu leben, es reich und gross zu gestalten, so intensiv und extensiv wie nur irgend möglich. Aber ebenso wie das Leben Guyaus selber voll schöpferischer Erkenntnis und überströmender Liebe war, so wurden ihm auch Erkenntnis und Liebe zu den höchsten Formen der Lebensaktivität, und wenn das Leben zum Prinzip der Guyauschen Philosophie wurde, so sind ihm Denken und Lieben die wichtigsten Attribute des Lebens.

So bedeutet Guyau als Moralphilosoph eine Ueberwindung Nietzsches: es stellt sich heraus, dass das „aggressive Pathos" nicht die einzige Form des Willens zur Macht und eines reichen Lebens ist und sein muss, dass das Leben in den höchsten Formen seiner Kraftentwickelung, auf den Höhen der Kultur viel mehr aussöhnend, vereinigend, als spaltend und trennend ist. Zwar weiss auch unser Philosoph die Bedeutung des Kampfes und des Wagens hoch zu schätzen, er nennt den Kampf die Würze des Lebens, aber Guyau verfiel deshalb nicht in den Fehler Nietzsches, im Leben weiter nichts als Kampf und Niedertreten zu sehen.

Aber ebenso wie Guyaus Lehre den Willen zur Macht als biologisches und ethisches Prinzip überwindet und ihn mit Recht nicht als die einzige Triebfeder und einziges Ideal

*) „Vers d' un philosophe": „Solidarité", p. 38.

des menschlichen Handelns anerkennen will, so verwirft auch Guyau den Willen zur Lust als psychologisches und ethisches Prinzip: Spencer wird ebenso und noch mit grösserer Energie als Nietzsche erfolgreich bekämpft. Und auch hier heisst es nicht, den menschlichen Willen zum Glück verdammen und an seine Stelle etwa asketische Ideale predigen: der lebensfrohe, gestaltende Dichter, wenn er auch zugleich ernster Denker ist, gönnt der Menschheit die Freude am Leben, „rechtwinklig an Leib und Seele" will auch er das menschliche Geschlecht sehen; unser Philosoph leugnet aber, dass die Lust psychologisch das Grundmotiv aller menschlichen ja aller Willenshandlungen überhaupt, dass sie ethisch der einzige Wert sei. Guyau verwirft die Lust als die einzige Ursache und das einzige Ideal der menschlichen Strebungen. Der Mensch ist zugleich Natur und Vernunft, Mechanismus und Wille. Als sinnliches, instinktives und triebartiges Wesen handelt der Mensch rein mechanisch, und ist es unsinnig zu sagen, dass die Lust die Triebfeder oder gar die einzige Triebfeder dieser Art von Handlungen ist: es ist unsinnig zu behaupten, dass die Natur ihre Energien angesichts einer Lust als Zielpunkt auslöst. Als vernünftiges und wollendes Wesen aber handelt der Mensch erst recht nicht bloss angesichts der Lust als einzigen Zwecks. Die Lust (bezw. Unlust) begleitet zwar als Schatten alle Willenshandlungen und ihre Resultate, ist aber keineswegs das einzige Motiv des Handelns. Das ist jetzt in der Psychologie ein ziemlich allgemein anerkannter Satz*), und damit ist die utilistisch-eudämonistische Psychologie in diesem Punkte vollständig überwunden. Guyaus Standpunkt der Ethik steht jenseits von Lust und Unlust: Leben soll der Mensch und nicht nach Lust heischen, „il faut vivre avant tout, jouir après". Die Lust ist nicht der höchste Wert im Leben. „Die Lust genügt nicht, um dem Leben einen Sinn zu geben. Viel-

*) S. die Einleitung und das Kapitel: „Guyau, Feuerbach und Dühring".

leicht ist am Ende das Leben gar nicht dazu geschaffen, durch Genuss ausgefüllt zu werden; Leben ist eine Aufgabe, ein mühevolles Werk, sich das Leben bloss als angenehm vorstellen heisst es entwerten." *)

Unser Philosoph zeigte durch sein eigenes Leben zur Genüge, dass das Leben eine ernste, hohe Aufgabe ist, mindestens sein kann: Guyau lebte wirklich seine Philosophie, wie er andererseits von sich und seinem Leben heraus seine Philosophie schuf.

Diese Uebereinstimmung von Leben und Lehre bei unserem Philosophen findet in seinem Stil beredten Ausdruck. Nie wird man Guyau gross, selten überhaupt von sich sprechen hören.

> Que l'amour aux autres me lie! . . .
> Dans le coeur d'autrui je me perds;
> — Rires au larmes de ma vie,
> Valiez-vous seulement un vers?**)

Ernst, ruhig, sachlich fliessen seine streng logischen, systematischen Ausführungen. Die Vornehmheit Guyaus lässt sich besonders aus seinen kritichen Werken schliessen. Der phantasiereiche, von Platon begeisterte Jüngling schreibt eine kritische Geschichte des Utilismus in der Moral: eine selbst von den Gegnern anerkannte, mustergültige Darstellung. „Toute doctrine, oeuvre sincère de la pensée humaine, doit renfermer une part de vérité. Critiquer, cest simplement montrer que cette partie de la vérité n'est pas le tout."***) Man wird keine Spur von Leidenschaft in Guyaus Behandlung der nüchternen Utilisten finden, mit einem Bentham hält es der künstlerisch reich begabte Jüngling gut aus. Epikur macht ihm Freude: die eiserne Konsequenz und Unerschrockenheit der Logik des griechischen Denkers tut dem logischen Denken des französchen Philosophen wohl. (Auch Kant lobt oft die Konsequenz Epikurs wie der Alten überhaupt). Nur bei der Darstellung Mills fühlt man, dass unser Philosoph etwas gereizt ist, obwohl Mill doch sicherlich viel feinsinniger und idealistischer ist als Bentham und also Guyau mehr verwandt; aber die Unklarheit seiner ethischen Prinzipien und die vielen Widersprüche irritieren den hell und klar sehenden, konsequenten Guyau.

*) Morale anglaise p. 222/3.
**) Vers d'un philosophe „La mort de la cigale".
***) Morale anglaise p. 195.

Und das ist eben das Geheimnis des Guyau'schen Stils: es ist die wunderbare Harmonie des scharfen Denkens und des tief bewegten Gemüts, die den grossen Schriftsteller Guyau ausmacht. Wahrheit, Liebe und Schönheit im Dienste der Wahrheit und der Liebe, das sind die grossen Werte unseres Philosophen, Werte, die in einem reichen Innern, einem „neugierigen", forschenden Geiste, einer künstlerischen Phantasie und einem von Liebe überströmenden Herzen tief begründet waren. So kommt es, dass präcise logische Ausführungen von reizvollen Gleichnissen und Bildern illustriert und von tiefer Liebe durchtränkt den Werken Guayaus einen hohen wissenschaftlichen, ethischen, aber auch künstlerischen Wert verleihen. Ein Weiteres kommt noch hinzu: die Einsicht einerseits in die Unerkennbarkeit der vollen Wahrheit, in die Unvollkommenheit des Lebens, welches doch der Moralphilosoph so bedeutend, glücklich und vollkommen wie möglich sehen möchte; andererseits das lange Siechtum des Philosophen mit der schauderhaften Aussicht, blutjung dem Kreise der Geliebten und dem Leben mit allen seinen Gütern entrissen zu werden; jenes objektive und dieses subjektive Moment erfüllten die Seele unseres Philosophen mit tiefer Wehmut und Melancholie, die seinem Stil noch eine besondere Anmut und Glanz verleihen.

Zweites Kapitel.

Einleitung. Die Methode.

I.

Die ethischen Ansichten Guyaus sind systematisch in seinem Hauptwerke: „Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction" dargelegt; Guyau hat aber in allen seinen übrigen Werken hauptsächlich oder viel von ethischen Problemen gesprochen. Es ist deshalb begreiflich, wenn wir uns in der Darstellung der Ethik hier auf sein Hauptwerk konzentrieren und die anderen Werke nur zur Ergänzung heranziehen.

Was die Art der Darstellung anbetrifft, so scheint es uns schon eine Pflicht des Pietätsgefühls zu sein, wenn wir den Philosophen so darstellen, wie er es selbst verlangt hätte. Das können wir aber daraus ersehen, wie er sich über „die Methode der Darstellung der Systeme" im Vorwort zu: „Morale d'Epicure" äussert: „Ein System darstellen heisst seine verschiedenen Ideen wiedergeben, ohne sie zu schwächen oder zu übertreiben, sondern sie wieder ins Leben rufen durch die Anordnung, welche man ihnen gibt und durch das Licht, welches man auf sie wirft". *) Guyau kritisiert die Art und Weise, wie verschiedene Philosophiehistoriker die Philosophen darstellen: sie richten an einen jeden Philosophen eine Reihe von Fragen über die Materie, den Verstand, Gott usw. und suchen bei dem betreffenden Denker Antworten auf diese Fragen. Nach demselben Plan werden alle Philosophen behandelt, was dabei schliesslich herauskommt, ist eine „table des matières" des menschlichen Denkens, was an sich ein löbliches Resultat ist, die einzelnen Systeme aber kommen dabei zu

*) La Morale d'Epicure p. 17.

kurz, wir erhalten nur eine Abstraktion des Systems, seine geometrische Projektion „ohne Höhen und ohne Tiefen", ein Schema ohne Leben. Guyau will es anders haben: das System soll lebendig dastehen mit Blut und Fleisch, ja wir sollen seinen Lebensgang, seine Entwicklung zu sehen bekommen. Zu diesem Zwecke soll zunächst der Hauptgedanke des zu darstellenden System gesucht und ergriffen werden. ‚Dieser Hauptgedanke oder diese Hauptgedanken (denn es sind oft ihrer einige, die sich ineinander mehr oder minder verflechten) verleihen dem System seinen persönlichen Charakter, seine Einheit, sein Leben: — diese Hauptgedanken, Ideen — bilden den Zentralpunkt, an den sich alles anschliesst, und in diese gilt es allererst einzudringen."*)

Diese Hauptidee soll man keineswegs mit den nebensächlichen verwechseln: „sie soll man hervorheben: sie wird dem Licht gleichen, welches das ganze Bild beleuchtet, sie wird eben die Seele der Lehre sein". Jst nun einmal das Prinzip des Systems ergriffen und festgehalten, so sollen die Konsequenzen aus ihm stufenweise gezogen werden. Der Historiker wird sich so ins Innere des Systems versetzt sehen, und es wird ihm leicht fallen, das Leben und Wachsen der Lehre zu verfolgen; die Entwicklung eines Systems gleicht der eines lebendigen Wesens: „Um das Leben zu schaffen, verfährt die Natur nicht so, dass sie die verschiedenen Teile eines Körpers zusammenbringt, um sie dann künstlich zusammenzuschweissen; sondern es ist eine oder einige Zellen, um die sich alle übrigen scharen. Gerade ebenso verfährt das menschliche Denken, indem es zunächst eine oder mehrere vage Ideen, Gedanken hervorbringt, dann entwickelt es sie, befruchtet sie durch Berührung mit anderen Ideen, bis es dazukommt, ein System zu bilden, will sagen, ein harmonisches Ganzes, einen Organismus. Der Geschichtsschreiber, wenn er seiner Aufgabe wirklich gerecht werden will, muss in seinem Denken sich bemühen,

*) Morale d'Epicure p. 4.

diese Arbeit zum zweiten Mal zu vollziehen" *). Schon hier in seinem ersten frühen Jugendwerke betont Guyau, dass die Gesetze des Denkens und des Lebens dieselben sind, wir werden später sehen, wie die moralischen Gesetze nach Guyau auch mit den Gesetzen des Lebens zusammenfallen. Das Leben aber ist Entwicklung, die Darstellung der Philosophie soll daher nicht die Anatomie des menschlichen Denkens sein, sondern seine Embryogenie. Wir wollen uns bemühen, Guyaus eigentliches System nach derselben Methode zu behandeln, wie er selbst fremde philosophische Systeme behandelt hatte; zu diesem Zweck aber werden wir uns auch vorerst jeder Kritik enthalten und uns bemühen, die Lichtseiten der Lehre Guyaus hervorzuheben. die Kritik soll in einem späteren Kapitel folgen.

II.

Bevor wir nun zur Darstellung der Methode der Ethik Guyaus und des eigentlichen Systems übergehen, müssen wir noch einige einleitende Bemerkungen voranschicken. Dem positiven Teil des Hauptwerkes unseres Philosophen geht ein kritischer voraus: es ist die Kritik der philosophisch begrifflichen Versuche, die Pflicht zu begründen und zu rechtfertigen. Man kann diese Kritik der philosophischen Versuche als Ergänzung zur Kritik der empirischen Versuche, die Verpflichtung zu rechtfertigen, betrachten. Diese letztere Kritik lieferte Guyau in eingehender, scharfsinniger und erschöpfender Weise bei der Behandlung der utilistischen Systeme in der „Morale anglaise contemporaine"**). Diese beiden Kritiken sind von Bedeutung: Guyau bekämpft ebenso den sich selbst genügenden Empirismus eines Mill und Spencer wie die rein begrifflichen philosophischen und metaphysischen Systeme der Ethik. So kommt es, dass Guyau eine Art

*) Ebenda p. 5.
**) p. 195 ff.

Synthese anstrebt: die Ethik solle sich auf der Erfahrung begründen, müsse aber durch eine metaphysische Hypothese ergänzt werden, da die Naturwissenschaft keineswegs der lebendigen und besonders der sittlichen Wirklichkeit völlig gerecht werden könne.

Wir wollen kurz Guyaus Kritik der empirischen und philosophischen Systeme der Moral, ihre Rechtfertigung der Pflicht uns ansehen.

Bei der Kritik der Utilisten kommt es bei unserem Denker auf die Prüfung ihrer Methode, ihrer Psychologie und auf die eigentlich immanente Kritik an. Der letzte Teil, in dem Guyau die grossen inneren Schwierigkeiten und Widersprüche der utilistischen Systeme aufweist, wird uns hier weiter nicht interessieren.

Die Methode der Utilisten ist die empirische, psychogenetische. Bei Mill ist es hauptsächlich die Associationspsychologie, die in der Ethik zur Verwendung kommt, bei Spencer kommt die Evolutionstheorie hinzu. Der bleibende Wert dieser beiden Hauptvertreter des Utilismus für die Ethik liegt in ihren genetischen Analysen der sittlichen Phänomene. Es leuchtet aber ein, dass dabei eigentlich nur die psychologischen Voraussetzungen der Moral und ihre Geschichte geliefert werden können, keineswegs aber die eigentliche Ethik; höchstens kommt der explicative Teil der Ethik, aber nicht ihr normativer Teil — der wichtigste — zu stande. Es wäre auch eine selbstverständliche Konsequenz dieser psychogenetischen Methode, wenn ihre Anhänger offen erklären würden, dass von eigentlichen Imperativen in der Ethik nicht die Rede sein könne, sondern höchstens von Klugheitsregeln. Die Utilisten waren sich aber ihres methodischen Grundfehlers nicht bewusst und sprechen fortwährend von Geboten und Befehlen der Moral; besonders sündigte der Verfasser der induktiven und deduktiven Logik in der Begründung der ethischen Methode *).

*) Morale anglaise p. 200 ff., bes. p. 206.

An der Psychologie der Utilisten hat Guyau ein Dreifaches auszusetzen. Es ist das Verhältnis zwischen Egoismus und Altruismus, zwischen Instinkt und Reflexion, und schliesslich die Passivität des psychischen Lebens in der Psychologie der Utilisten, die unser Denker beanstandet.

Der Egoismus ist die allgemeine psychologische Voraussetzung aller Utilisten seit Epikur bis Spencer. Da doch aber jede Sittlichkeit vorzüglich im Altruismus besteht *), so haben die Utilisten Not und Mühe, den Altruismus in den Egoismus hineinzuinterpretieren; für Mill und Spencer (die Meister der genetischen Analysen) ist der Altruismus auf dem Umwege von individual- oder gattungspsychologischen Associationen entstanden. Guyau beweist nun zur Genüge, dass der Altruismus bei weitem nicht immer im Interesse des Individuums liegt; zweitens aber ist die Voraussetzung des Egoismus als wahrer Natur des Menschen willkürlich, unbegründet und metaphysisch **). „Man könnte die Gegenprobe zu La Rochefoucaulds „Maximes" oder den Analysen der englischen Schule machen und überall den uninteressierten Willen neben dem egoistischen aufweisen. Diese neue Art und Weise, die menschlichen Handlungen zu betrachten, könnte zusammen mit derjenigen, welche die englische Schule uns aufzeigt, besser die wahre Natur der psychologischen und moralischen Entwicklung kennen lehren" ***).

---

*) Für die Utilisten; Simmel bezeichnet gelegentlich die Identifizierung der Sittlichkeit mit dem Selbstlosen als philiströs („Kant") und mit vollem Recht, denn als Inhalt der Moral soll das System der Kultur dienen, wie es Windelband hervorhebt (Präludien, „Vom Prinzip der Moral"); der Altruismus ist dabei mit enthalten, steht aber keineswegs an der Spitze; gegen unsern Philosophen gilt der Vorwurf Simmels absolut nicht, denn für Guyau gelten Wissenschaft und Kunst als die höchsten Aeusserungen des Lebens selbstverständlich als hohe sittliche Werte.

**) Morale anglaise p. 408; s. unten das Kapitel: „Fécondité morale".

***) Morale anglaise p. 405 ff., ähnlich Simmel, „Einleitung in die Moralwissenschaften", I. p. 28 f. u. p. 85 ffff., auch „Kant" p. 115.

Ebenso unzureichend ist die Psychologie Mills und Spencers, wenn man das Verhältnis von Instinkt und Reflexion ins Auge fasst. Nach Mill nämlich sind die moralischen Phänomene Ideenassociationen, die sich im Laufe des Lebens eines jeden Individuums bilden. Nach Spencer sind die moralischen Phänomene auf einen moralischen Instinkt zurückzuführen, der sich im langen Leben der Gattung im Laufe der Jahrhunderte bildet. Diese Entwicklung sei nach Spencer noch nicht zu Ende; der moralische Instinkt ist noch jetzt im Werden, und das Phänomen der Pflicht drückt diesen Zustand des werdenden moralischen Instinkts aus. Ist aber einmal in der Zukunft diese Entwicklung abgeschlossen, so würde es keine Pflichten mehr geben; jeder wird von Natur aus sittlich sein, jeder wird durch Instinkt bereit sein, sich für seine Mitmenschen zu opfern.

Wie verlockend auch Spencers Ideale sind, so muss man gestehen, dass es schwer wird, sie mit der Voraussetzung des Egoismus als der wahren Natur des Menschen in Uebereinstimmung zu bringen, eine Voraussetzung, die Spencer noch besonders hervorhebt *). Guyau macht mit Recht gegen Mill und Spencer geltend, dass der überlegende Verstand, die Reflexion, nicht nur flüchtige Associationen, die im Laufe des kurzen individuellen Lebens gebildet wurden (Mill), sondern auch Instinkte zu zerstören im stande ist. Der Reflexion wird es im Falle der sittlichen Phänomene desto leichter gelingen, da sie dadurch dem Egoismus Vorschub leistet. Guyau stellt das Gesetz auf: Jeder Instinkt hat dabei, dass er bewusst wird, die Tendenz, sich aufzuheben**). Es wird die Aufgabe der Guyauschen Ethik sein, das Verhältnis zwischen Egoismus und Altruismus einerseits und zwischen Instinkt und Reflexion andererseits klarzustellen und zu bestimmen.

---

*) Morale anglaise p. 398, 332 ff.

**) Ebenda p. 180/1, L'Irréligion p. 184 ff., 374. Problèmes d'estétique p. 139.

Noch ein Punkt in den psychologischen Voraussetzungen der Ethik der Utilisten bleibt übrig, der unseren Denker veranlasst hatte, über jene engherzigen empirischen Systeme hinauszugehen: Es ist die allgemeine Passivität des psychischen und also auch des sittlichen Lebens, die bei den Utilisten zutage tritt. Wir sahen bei Spencer, der Mensch der Zukunft würde ein sittlicher Automat werden, der ganz mechanisch gemeinnützliche Funktionen ausführen würde. Nicht viel besser steht die Sache mit den Millschen Associationen. Ebenso rein psychologisch wie ethisch erscheint diese Auffassung unserem Philosophen mit vollem Recht als unrichtig und unsympathisch. Guyau stellt der „Sympathie" der englischen Moral den aktiven, spontanen, sittlichen Willen entgegen. Es zeigt sich bei dieser Kritik, dass unser Denker von der voluntaristischen Psychologie manches gelernt hatte *).

Ist also Guyau einerseits mit der rein empirischen Auffassung der Moral und ihres Hauptphänomens der Pflicht unzufrieden und erklärt sie als unzureichend, so kann er sich noch weniger mit dem anderen Extrem, mit der philosophisch-apriorischen Deutung der Pflicht zufrieden geben. Guyau behandelt die Moral der dogmatischen Metaphysik, die Ethik der praktischen Gewissheit (Kant), die Ethik des Glaubens (französische Neukantianer) und die Moral des Zweifels (A. Fouillée).

Unter der Moral des metaphysischen Dogmatismus versteht Guyau die Lehren, die auf die antike Maxime ***Κατα την φυσιν ζην*** auslaufen. „Ist es nicht illusorisch", fragt Guyau, „in der N a t u r ein Vorbild des G u t e n zu suchen, welches wir zu verwirklichen hätten und das uns verpflichten sollte? Kann man den Grund der Dinge und den wahren Sinn der Natur erkennen, um in derselben Richtung zu handeln? Ja, hat die Natur überhaupt wissenschaftlich betrachtet, einen Sinn?"**) Guyau behandelt

*) Morale anglaise p. 395 ff.
**) „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction" p. 9.

die drei möglichen Hypothesen über den Sinn der Natur: den Optimismus, den Pessimismus und die Indifferenz der Natur. Guyau verwirft den Optimismus ebenso wie den Pessimismus *) als subjektive Weltbetrachtungen, die keinen objektiven Wert haben und deshalb kaum den Grund zu einer Moral abgeben können.

Der Optimismus scheint Guyau in mancher Hinsicht noch unverzeihlicher und unmoralischer zu sein, als der Pessimismus. „Man begreift, dass die Uebertreibungen des Optimismus die pessimistische Reaktion hervorbringen mussten. Ein Keim des Pessimismus findet sich bei jedem Menschen: Um das Leben zu kennen und zu beurteilen, ist nicht einmal nötig, viel gelebt, es genügt, viel gelitten zu haben"**). Trotzdem ist auch der Pessimismus unhaltbar: er setzt die Messbarkeit der Freuden und Leiden und deren Kommensurabilität voraus, eine Annahme, die weder für die Dauer der Lust- und Unlustgefühle noch deren Intensität zutrifft. Es lässt sich aber a priori annehmen, dass im Durchschnitt die Summe von Lust grösser ist als die von Unlust: das Leben wäre als Tatsache ohne diese Annahme nicht möglich***).

Gegenüber dem Optimismus und Pessimissmus hält Guyau die Hypothese von der Gleichgültigkeit der Natur den menschlichen Werten gegenüber für die wahrscheinlichste; aber für eine Grundlage der Moral ist eine gleichgültige Natur erst recht untauglich.

Als Resultat stellt sich heraus: „Zwischen den drei Hypothesen von einer guten, schlechten und indifferenten Natur — wie will man da wählen und entscheiden? Es ist deshalb eine Chimäre als Regel aufzustellen: „Richte dich nach der Natur. Diese Natur, wir wissen nicht, was sie ist. Kant hatte Recht, als er sagte, dass man in der dog-

*) S. das Kapitel: Guyau, Feuerbach und Dühring, wo wir auf Guyaus Gründe gegen den Pessimismus näher eingehen.
**) Esq. p. 30.
***) Ebenda p. 31 ff.

matischen Metaphysik keine bestimmten Regeln des Handelns zu suchen habe" *).

Aber auch mit Kant selber ist Guyau nicht einverstanden. Guyau nennt die Ethik Kants die Moral der praktischen Gewissheit, weil sie behauptet, „dass wir im Besitze eines sicheren, absoluten, apodiktischen und imperativischen Sittengesetzes seien"**). Dieses Sittengesetz aber ist bei Kant zunächst bekanntlich rein formal. Unserem Denker aber sagt diese rigorose Trennung von Form und Materie in der Sittlichkeit nicht zu. Wohl kommt viel auf den guten Willen an, aber nicht minder müsse der Inhalt der Moral angegeben und berücksichtigt werden. „Der Mensch hat immer das Bedürfnis zu glauben, dass nicht nur in der Absicht, sondern in der Handlung selbst etwas Gutes steckt . . . Es ist ein Vergleich nötig nicht nur zwischen dem Willen und dem Gesetz (Sitten-), sondern zwischen dem sittlichen Kraftaufwand (l'effort moral) und dem Wert des Ziels, das er verfolgt" ***). Feinsinnig fügt Guyau hinzu, dass wenn uns das sittliche Verdienst einer Handlung trotz der Unbedeutsamkeit ihres Objekts hoch erscheint, so geschieht es doch nur deshalb, weil wir die lebendige sittliche Kraft und ihre mögliche bedeutsame Anwendung schätzen. Aber immer ist es die Anwendung (l'emploi), auf die es ankommt, aber nicht die Kraft um der Kraft selber willen, nicht der Wille um seiner selbst willen. „Man will nicht nur, um zu wollen und ins Blaue (au vide) hinein" †).

An die Kritik Kants ††) fügt Guyau noch die Kritik französischer Neukantianer hinzu. Renouvier und Secrétan denken die Pflicht dadurch rechtfertigen zu können, dass sie aus ihr ein Objekt des Glaubens machen. Guyau macht auf die kulturhistorische Erscheinung unserer Tage aufmerksam, dass, während der eigentlich religiöse Glaube im Verschwinden begriffen ist, er bei einer grossen Anzahl bedeutender Geister sich in einen moralischen Glauben verwandelt habe. „Das Absolute hat sich verschoben, es ist vom Gebiete der Religion in das der Ethik übergegangen. . . Der grosse Pan, Gott-Natur, ist gestorben, Jesus, der Gott-Mensch, ist gestorben; bleibt noch der innere und ideale Gott, die Pflicht, übrig; es ist möglich, dass auch dieser Gott eines Tages zu sterben verurteilt ist" *).

*) Ebenda p. 52/53.
**) Ebenda p. 53.
***) Ebenda p. 60.
†) Ebenda p. 61.
††) Ueber Guyaus Kantkritik s. unser letztes Kapitel.

Obwohl es nun zum Wesen des Glaubens gehört, unbeweisbar zu sein, sucht dennoch der moralische Glaube sich durch Gründe zu befestigen: tat es doch im Mittelalter auch der eigentlich religiöse Glaube. Drei Gründe sind es, die der moralische Glaube anführt; die oberflächlichsten Geister, sagt unser Denker, berufen sich auf eine Art innerer Evidenz, andere auf die moralische Pflicht und dritte auf die soziale Notwendigkeit. Die innere Evidenz hält Guyau für eine ganz unzureichende Begründung der Pflicht: „Diese unsere Evidenz der Pflicht beweist nichts"**), diese Evidenz sei nach Guyau ein bloss subjektiver Zustand des Bewusstseins, aus einem empirischen Bewusstseinszustand folgt aber die objektive Evidenz der Wahrheit nicht, sondern nur aus dem inneren Zusammenhang der Erscheinungen, die sich gegenseitig stützen wie die Steine eines Gewölbes.

Das zweite Argument ist eine Tautologie oder ein fehlerhafter Kreis; lautet es doch: Es ist Pflicht, an die Pflicht zu glauben. Ebenso könnte man sagen: Es ist moralisch, an die Moral zu glauben; oder: religiös, an die Religion zu glauben. Dabei wissen wir noch gar nicht, was Pflicht, Moral und Religion ist.

Die Pflicht des Glaubens kann doch nur für die Sinn und Geltung haben, die schon glauben. Ausserdem genügte ein einfacher Zweifel, um von einer Pflicht zu befreien, die

*) Esq. p. 65.
**) Ebenda p. 66.

ein Glauben auferlegte; „auch der Zweifel verpflichtet, wenn man behaupten kann, dass der Glaube verpflichte" *).

Das dritte teleologische Argument, welches den Pflichtglauben durch die soziale Notwendigkeit zu rechtfertigen sucht, hält Guyau für ein recht äusserliches: es sei dasselbe Argument, dessen sich diejenigen bedienen, die in die Messe gehen, weil das Volk Religion nötig hat. Ausserdem sieht Guyau in einem solchen Glauben einen versteckten Skeptizismus und stellt ihm die Einwürfe eines ehrlichen, offenen und vollständigen Skeptizismus entgegen.

So kommt Guyau von der Moral des Glaubens auf die Moral des Zweifels zu sprechen, auf den eigenartigen Versuch Fouillées, die Pflicht aus dem Zweifel philosophisch zu begründen. Fouillée ging von der Relativität der menschlichen Erkenntis aus, die es verbietet, irgend etwas als absolut geltend zu behaupten. Fouillée sieht im Relativismus ein limitatives Prinzip auch für die Ethik, denn „aus seinem Egoismus und seinem Ich ein Absolutes zu machen, heisst im Handeln wie im Denken dogmatisch verfahren, es heisst so handeln, als ob man die absolute Formel des Seins besessen hätte"**). Der Egoismus ist praktischer Solipsismus, der zwar ebenso unwiderlegbar, aber auch ebenso unhaltbar ist wie der theorethisch-metaphysische (Solipsismus).

Gegen die Lehre Fouillées macht Guyau ein Doppeltes geltend; erstens will sie doch nur den negativen Teil der Moral liefern: sie sagt nur, was wir zu lassen, nicht aber, was wir zu tun haben; die Pflicht des „abstine" könnte ausserdem nicht nur auf die ungerechten Handlungen, sondern folgerichtig auf alles Handeln überhaupt ausgedehnt werden; zweitens aber kann kaum der Zweifel des Relativismus selbst ein limitatives Prinzip abgeben: „Was an sich unbestimmt ist, kann auch nichts bestimmen und unser Handeln durch ein befehlendes Gebot regulieren"***).

*) Ebenda p. 69.
**) Ebenda p. 75. Quellenangabe daselbst.
***) Ebenda p. 78.

Wäre denn ein solches Gebot selber nicht schon eine absolute Behauptung, ein dogmatisches Verfahren?

Diese angeführte Kritik lässt uns begreifen, was unser Philosoph unter dem Titel „Esquisse d'une morale sans obligation" versteht. Es ist der kategorische Imperativ, der absolute Charakter der Pflicht, nicht aber die Pflicht überhaupt, die unser Denker ablehnt. Wir wollen noch kurz das „ni sanction" erklären. Der Begriff der Sanktion ist in die Moral von der Religion hinübergekommen; da aber dieser Begriff in letzter Linie auf einen engen Zusammenhang zwischen Tugend und Lohn einerseits und Sünde und Strafe andererseits abzielt, so leuchtet ein, dass er dazu angetan ist, die reine Quelle der Sittlichkeit zu verunreinigen. Guyau unterzieht auch die Theorien der Sanktion einer eingehenden Kritik und lehnt sie meistens, teils aus logischen, teils aus ethischen Gründen ab. Guyau spricht von der natürlichen, sittlichen (ausgleichenden Gerechtigkeit), sozialen (strafenden Gerechtigkeit), inneren (des Gewissens) und religiösen Sanktion.

Die Anhänger der natürlichen Sanktion behaupten, man könne ebenso wenig das Sittengesetz ungestraft verletzen, wie man sich ungestraft an den Naturgesetzen vergehen könne. Darauf erwidert unser Denker: Die Natur bestraft nicht; man kann nicht Naturgesetze verletzen, sondern nur bestätigen. „Alle Kühnheiten des Menschen gegen die Natur sind glückliche oder unglückliche Experimente, und ihre Resultate haben einen wissenschaftlichen, aber keinen ethischen Wert" *). Ebenso unhaltbar ist der Zusammenhang, den manche Denker zwischen dem Aeusseren des Menschen und seiner Sittlichkeit konstruieren wollen.

Ebenso will Guyau nichts von einer moralischen Rechtfertigung von Lohn und Strafe, von einer ausgleichenden und strafenden Gerechtigkeit wissen. Sozial kann die

*) Ebenda p. 184.

Strafe als Verteidigungsmittel, aber auch nur als solches Sinn und Berechtigung haben, rein moralisch ist sie nicht zu rechtfertigen; denn entweder ist der menschliche Wille frei oder nicht. Im letzten Falle ist die moralische Unberechtigung der Strafe augenscheinlich; ist aber der Wille frei, so ist die Strafe noch immer unberechtigt: sie trifft nicht den freien, absoluten Willen, sondern das empirische Lust- und Unlustgefühl. „Pour qui admet l'hypothèse du libre arbitre, l'un des plateaux de la balance est dans le monde moral, l'autre dans le monde sensible, l'un dans le ciel, l'lautre sur la terre: dans le premier est une volonté libre, dans le second une sensibilité toute déterminée; comment établir entre elles l'équilibre? Le libre arbitre, s'il existe, est tout à fait insaisissable pour nous; c'est un absolu, et on n'a pas de prise sur l'absolu: ses résolutions sont donc en elles-mêmes irréparables, inexpiables" *).

Aber nicht nur die äussere, sondern auch die innere Sanktion, die des Gewissens, die bei den meisten Moralphilosophen eine so wichtige Rolle spielt, lässt Guyau nicht gelten. Guyau will nicht in der sittlichen Befriedigung oder in den Gewissensbissen eine mysteriöse Vergeltung sehen, die psychologische Analyse und Genesis des Gewissens zeigt, dass es sich empirisch erklären lässt. Das Auftreten von Lust- oder Unlustgefühl im Anschluss an die Erfüllung oder Nichterfüllung einer Pflicht ist nach unserem Denker ein Spezialfall des psychologischen Gesetzes, welches besagt, dass mit jeder Kraftbetätigung ein Gefühl von Lust verknüpft ist und dass im Gegenteil ein Unlustgefühl Platz greift, sobald der Tätigkeitsdrang auf innere oder äussere Hemmungen stösst. „Inneren Widerständen kann dieser Drang sowohl in der geistigen Natur und dem intellektuellen Temperament des Menschen als im Charakter und dem moralischen Temperament begegnen"**). Das pathologische Phänomen, das man als

*) Ebenda p. 190 f.
**) Ebenda p. 221/22.

innerliche Sanktion bezeichnet, ist also unabhängig von der sittlichen Qualität der Tatsachen, auf die es sich bezieht; ob wir Freude über sittliche, Schmerz über unsittliche Handlungen fühlen, hängt von dem Kampfe ab, den sie mit den Tendenzen unserer physischen oder psychischen Konstitution zu bestehen haben. Ein Mensch von Begabung, der wegen äusserer oder innerer Hemmungen in der Entfaltung seiner Fähigkeiten gestört ist, wird sicherlich eine Art Gewissensbisse erleben. Ebenso aber sind die Neigungen zum Geiz, zur Liebe, zum Stehlen, zur Geselligkeit, zur Grausamkeit imstande, Lust- oder Unlustgefühle hervorzurufen, je nachdem der Wille ihnen gehorcht oder nicht. Auf dem rein ethischen Gebiet entsteht oft die Antinomie, dass gerade die sittlich hochstehenden Persönlichkeiten die höchsten Gewissensbisse erleiden: es ist der Schmerz des unverwirklichten Ideals. „Le vrai remords, avec ses raffinements, ses scrupules douloureux, ses tortures intérieures, peut frapper les êtres non en raison inverse, mais en raison directe de leur perfectionnement" *).

Man sieht, auch das Phänomen des Gewissens lässt sich nicht als Vergeltung deuten. Jedenfalls kann das Unlustgefühl, welches einer unsittlichen Handlung folgt, einen moralischen Wert haben (einen Nützlichkeitswert kann es immer haben, es zwingt den rohen Menschen legal, in Kants Sprache, zu handeln), aber nur dann, wenn es das Bewusstsein der Unvollkommenheit und damit zugleich das Streben, diese auszugleichen, wachruft. Alsdann sind die im versöhnten Gewissen bestehenden Leiden einer bitteren, aber heilsamen Medizin vergleichbar, können aber in diesem Falle nicht mehr als Sanktion betrachtet werden, sondern als vorbeugende Schutzmittel.

In der Kritik der religiösen Sanktion weist unser Philosoph darauf hin, dass die himmlische Strafe mit der göttlichen Allmacht, vollkommener Güte und Weisheit nicht zu vereinbaren ist. Als Allmächtiger sollte Gott nur ein Mi-

*) Ebenda p. 224.

nimum von Strafen anwenden müssen, um die höchsten Wirkungen zu erzielen. Als Allgütiger sollte er selbst dieses Minimum von Strafe unterlassen: „Il faut bien qu'au moins le père céleste ait cette supériorité sur les pères d'ici-bas, de ne point fouetter ses enfants" *). Da man schliesslich annimmt, dass Gott die höchste Weisheit ist, kann man nicht glauben, dass er etwas Unvernünftiges tue: Welchen Sinn hätte es, einen Schuldigen leiden zu lassen?

Guyau kritisiert die religiösen Vorstellungen der Hölle, des Teufels. Besonders scharf greift unser Philosoph die Verdammung an; die Vorstellung einer ewigen Verdammung des Schuldigen ist mit dem ethischen Gottesbegriff ganz und gar unvereinbar: „Statt zu verdammen, kann Gott nur ewig die zu sich rufen, die sich von ihm entfernt haben"**).

So kommt unser Denker nach der Betrachtung von verschiedenen Rechtfertigungen der Sanktion dazu, diese in der Ethik zu verwerfen***). Das Gute müsse nur um seiner selbst willen getan werden und darf unter keinen Umständen auf Lohn rechnen, das Glück ist auch mit der Tugend keineswegs verbunden trotz aller antiken und neuen philosophischen Versuche, diese beiden Begriffe als analytisch (Stoa, Epikur, Mill) oder synthetisch (Kant, Neukantianer, Fouillée) verbinden zu wollen. „Kompensation, Ausgleich ist ein Wort, das eine rein logische und sinnliche, keineswegs eine sittliche Beziehung anzeigt. Das gleiche gilt für die Worte Lohn und Strafe. Das sind Ausdrücke, die der Sphäre des Gefühlslebens entnommen und die mit Unrecht auf das Gebiet des Sittlichen übertragen worden sind" †).

*) Ebenda p. 228.

**) Ebenda p. 229.

***) Was Guyau an der Sanction doch noch für berechtigt hält, lässt sich aus unserem Kapitel „Sittlichkeit, Religion und Kunst" ersehen.

†) Esq. p. 241.

Damit haben wir den kritischen Teil der Guyauschen Ethik beschlossen und können zur Darstellung des Systems selber schreiten. Wir fangen mit der Betrachtung der Methode an.

III.

Im Vorwort zu seinem ethischen Hauptwerke bezeichnet Guyau in folgenden Worten seine Aufgabe: „Unser Buch kann also als ein Versuch betrachtet werden, die Tragweite, den Umfang und auch die G r e n z e n einer a u s s c h l i e s s l i c h   w i s s e n s c h a f t l i c h e n Moral zu bestimmen" *). Unter einer „ausschliesslich wissenschaftlichen" Moral haben wir bei Guyau eine rein empirische, von jeden apriorischen und metaphysischen Elementen freie Moral zu verstehen. So heisst es deshalb ausdrücklich in einer anderen Stelle des „Esquisse", dass unser Denker vor allem streng methodisch untersuchen wolle, was eine Moral wäre, die „sich ausschliesslich auf T a t s a c h e n gegründet hätte und welche folgerichtig weder von einem Satz (thèse) a priori noch einem Gesetz a priori, welches ihrerseits ein metaphysischer Satz wäre, ausgehen würde"**).

Es leuchtet Guyau mit Recht ein, dass eine Moral, die sich bloss auf Tatsachen gründet, keinen imperativischen und kategorischen Charakter tragen könne. Eine empirische Moral hat auf induktivem Wege ein Prinzip aller Handlungen aufzusuchen und dann vom Standpunkte dieses obersten Prinzips, dieses tatsächlichen und allgemein gewünschten Wertes aus Normen der menschlichen Handlungen aufzustellen; diese Normen haben deshalb nur einen hypothetischen Charakter, und Guyau nennt sie Aequivalente der Pflicht. Unser Denker glaubt sogar behaupten zu können, dass keine Ethik von kategorischen Imperativen sprechen dürfe, denn entweder ist eine ethische Theorie empirisch oder metaphysisch, aber: „Ce qui est de l'ordre

*) Ebenda p. 5.

**) Ebenda p. 84.

des faits n'est point universel, et ce qui est universel est une hypothèse spéculative. Il en résolute que l'impératif, en tant qu'absolu et catégorique, disparaît des deux côtés" *). Guyau bedauert aber keineswegs das Verschwinden des kategorischen Imperativs: In bestimmten Grenzen, wo die empirische unveränderliche Moral nicht mehr ausreicht, soll die Moral von Individuum zu Individuum variieren, so wird sich auch, glaubt Guyau, die Moral der Zukunft gestalten, sie wird in bestimmten Punkten nicht bloss *αυτονομος*, sondern *ανομος* sein"**).

Darin besteht die Neuerung der Guyauschen empirischen Moral, dass sie sich selber Grenzen setzt und keineswegs mit der landläufigen Moral sich im ganzen Umfange zu decken erstrebt; die positive Moral stellt sich zur Aufgabe, die Rationalität der sittlichen Handlungen zu beweisen; es kann sich aber leicht herausstellen, dass manche Handlungen, die als sittlich höchst wertvoll gelten, sich rational nicht begründen liessen. Das ist der Punkt, wo die wissenschaftlich-empirische Moral der metaphysischen Spekulation das Feld räumen muss. Sie sage dann zu den Menschen: „In einem ähnlichen Falle kann ich Euch nichts im Namen der Pflicht vorschreiben, es gibt hier weder Pflicht noch Sanktion; ziehet Eure tiefsten Instinkte, Eure lebendigsten Sympathien zu Rate; stellt über den Grund der Dinge, über Euer eigenes und aller Wesen Schicksal metaphysische Hypothesen auf, von diesem bestimmten Punkte ab seid Ihr Eurem ‚self-governement' überlassen" ***). Die empirische Moral kann keineswegs die metaphysische Spekulation aufheben oder völlig ersetzen. „Wenn man einen Berg besteigt, kommt es in einem bestimmten Augenblick vor, dass man von Wolken umhüllt ist, die den Gipfel verbergen, man verliert sich im Dunkel. Ebenso ist es auf den Höhen des menschlichen Denkens: Ein Teil der Moral, derjenige nämlich, der mit der Metaphysik sich verschmilzt, kann auf immer in Wolken verhüllt bleiben; aber es ist nötig, dass die Moral eine feste Basis haben solle und dass man mit Bestimmtheit den Punkt kennt, wo der Mensch sich zu entschliessen habe, in die Wolken einzutreten". *).

*) Ebenda p. 6.
**) Ebenda p. 6.
***) Ebenda p. 5.

Wir sehen, Guyau will eine positive Moral aufbauen, die aber schliesslich in eine metaphysische Hypothese ausmünden solle. Die positive Moral hat für alle im gleichen Masse zu gelten, die metaphysische Hypothese aber soll nach Guyau von jedem Individuum selbst aufgestellt werden, sie hat auch dann nur für das betreffende Individuum Geltung, und zwar auch nur solange, als sie ihm als die wahrscheinlichste erscheint. Es ist demnach klar, dass die Aufgabe Guyaus in der Hauptsache im Aufbau der positiven Moral bestehen wird. Was nun diese letztere selbst betrifft, so legt Guyau vor allem darauf Wert, zu unterstreichen, dass die positive Ethik es nur mit dem tatsächlich Gewünschten (desiré en fait) zu tun hat, nicht aber mit dem Wünschenswerten (désirable)**). Vielmehr fällt die Untersuchung des Wünschenswerten in das Bereich des metaphysischen Teils der Moral, die Werte aufstellen kann, die gewöhnlich gar nicht anerkannt und gewünscht werden. Die positive Moral aber, die sich nur an den Tatsachen zu halten hat, kann folgerichtig nur vom tatsächlich Gewünschten ausgehen; nur von den Mitteln, die zur Erreichung des tatsächlich Gewünschten führen, kann gesagt werden, dass sie r e l a t i v wünschenswert seien ***). Der Unterschied von desiré und désirable läuft in der Ethik dem Unterschied von Sein und Sollen parallel; die positive Ethik hat demnach nach Guyau nur mit dem Sein, nicht aber mit dem Sollen (absoluten) zu tun. Es gilt hier unserem Denker, einen Grundfehler der englischen Moral zu vermeiden; die Engländer schlossen nämlich wie folgt: Alle wollen glück-

*) Ebenda p. 5.
**) Ebenda p. 84.
***) Mill verwechselt das desiré mit dem désirable. s. Morale anglaise p. 208.

lich sein; also sollen alle glüchlich sein wollen. Schon dieser Schluss ist teils unsinnig, teils unberechtigt. Dieser Schluss wird aber noch unter den Händen der Engländer in den folgenden verwandelt: Also s o l l jeder das Glück A l l e r erstreben. Die völlige Unzulässigkeit dieses Schlusses springt in die Augen und beruht in letzter Linie auf jener Verwechslung von Sein und Sollen, einer Verwechslung, die nun Guyau mit Recht entschieden abweist. Die positive Ethik soll es also nur mit dem Sein zu tun haben; sie wird vor allem die tatsächlich gewünschten Zwecke auf induktivem Wege untersuchen und sich dabei bemühen, ein oberstes Prinzip aufzufinden, einen allgemein gewünschten Zweck aufzusuchen, auf den sich alle jene gewünschten Zwecke als Mittel reduzieren liessen. Wird einmal dieser feste Punkt gefunden, jenes oberste Prinzip auf induktivem Wege gewonnen werden, so wird man dazu schreiten können, von ihm aus die Regeln der menschlichen Handlungen deduktiv abzuleiten. Die Guyau'sche Methode der Ethik könnte deshalb als ind.-deduktive bezeichnet werden*). Da aber die Induktion, vermöge der das oberste Prinzip der Moral gewonnen werden soll, bei Guyau auf die ganze Natur ausgedehnt wird, so kann die Guyausche Ethik mit Recht als eine naturalistische betrachtet werden, ja im engeren Sinne sogar als eine biologisch evolutionistische, weil das Leben und seine Entwicklungstendenzen im Zentrum der empirischen Moral Guyaus steht, wie sich zeigen wird. Als weiteres Charakteristikum der Guyauschen Moral kommt hinzu, dass sie durchaus individualistisch sein will, nicht nur in ihrem letzten metaphysischen Teil, wie schon angedeutet, sondern auch im positiven Teil. Das Individuum aber ist nur der Ausgangspunkt Guyaus, weil an es sich doch die Moral mit ihren Pflichten hauptsächlich wendet und eine positive und naturalistische Moral muss vom Standpunkte des Individuums aus die Rationalität dieser Pflichten zu beweisen suchen; der eigentliche Inhalt der Moral aber wird im Gegenteil in der höchsten Soziabilität des Individuums und aller seiner Lebenskräfte bestehen.

*) s. Morale anglaise p. 205, wo Guyau gelegentlich diese Definition braucht.

Drittes Kapitel.

Das Leben als Prinzip der Moral.

Es ist nach dem Vorhergehenden klar, dass das Prinzip der Moral nach Guyau lediglich in den Tatsachen zu suchen ist. Die Tatsachen, auf die es hier ankommt, sind die menschlichen Handlungen. Nun wird aber nach Zwecken gehandelt. Welche Zwecke werden also tatsächlich verfolgt und wie lässt sich hier ein Prinzip finden? Obwohl es solcher Zwecke ungemein viele gibt, so glaubt doch unser Denker, dass wie viele und verschiedene sie auch seien, sie sich doch mehr oder minder auf eine Einheit zurückführen liessen; bietet doch das Leben überall gemeinsame Characterzüge und einen gleichen Organisationstypus. Was wäre also solch ein allgemeines Prinzip des Handelns? „Dieser einzige und tiefere Endzweck des Handelns, sagt Guyau, kann weder das G u t e sein, weil es ein zu unbestimmter Begriff ist, welcher sich bei näherer Betrachtung in metaphysische Hypothesen auflösen müsse, noch die P f l i c h t, welche ebenfalls der Wissenschaft nicht als unauflösbares, ursprüngliches und unreduzierbares Prinzip erscheint, — dieses einzige Ziel kann schliesslich auch nicht das G l ü c k in voller Bedeutung des Wortes sein, das doch Volney als einen Luxusgegenstand hat bezeichnen können und dessen Auffassung übrigens eine sehr hohe Entwicklung des vernünftigen Wesens voraussetzt" *).

Drei grosse Moralsysteme werden hier verworfen, Platon, Kant-Stoa, und der Eudämonismus werden endgültig

*) Esq. p. 85.

abgewiesen, ihre Prinzipien können laut Guyau keineswegs in einer empirischen Ethik, die ohne Postulate und metaphysische Hypothesen arbeiten will, einen Platz finden. Wir sind also noch immer auf der Suche des „einzigen und tiefen Endzwecks" der menschlichen Handlungen. Jetzt greift Guyau zu einem Gleichnis und erreicht durch eine geschickte Wendung sein Ziel. „Wenn sich ein Schütze lange an einer Scheibe einübte und man jetzt die unzähligen Löcher betrachtet, von denen der Karton durchbohrt wurde, so bemerkt man, dass die Löcher ziemlich gleichförmig um das Zentrum verteilt sind. Keine einzige Kugel wird vielleicht den geometrischen Mittelpunkt der Scheibe getroffen haben und einige werden von ihm recht entfernt sein; nicht destoweniger werden sich die Kugeln um dieses Zentrum nach einer sehr gleichmässigen Regel verteilt haben, welche Quételet als das Binomgesetz formuliert hatte. Selbst ohne das Gesetz zu kennen wird man sich beim blossen Ansehen der Kugellöcher nicht täuschen: man wird den Finger in die Mitte der Stelle setzen, wo die Löcher am häufigsten sind und man wird sagen: „das ist der Punkt der Scheibe, der getroffen werden sollte". Dieses Suchen des Treffpunktes, nach welchem der Schütze gezielt hatte, kann demjenigen Suchen verglichen werden, welches die rein positive Wisenschaft unternimmt, wenn sie sich bemüht, das gewöhnliche Ziel des menschlichen Handeln zu bestimmen. Welches ist die Scheibe, nach der immer von der Menschheit gezielt wird, und welche gleichzeitig auch die Scheibe für alle lebendige Wesen sein muss, — denn der Mensch ist heute nicht mehr für die Wissenschaft ein Wesen für sich in der Welt, und die Gesetze des Lebens sind die gleichen von der oberen bis zur unteren Stufe der animalischen Leiter; welches also ist das Zentrum der universellen Kraftanstrengung der Lebewesen, wohin liess sie der grosse Zufall ihre Schüsse abgeben, von denen vielleicht keiner jemals das Ziel ganz erreicht hat?"*).

---

*) Ebenda p. 85.

Die Problemstellung wird auf das ganze lebendige All erweitert, es heisst nicht mehr das Prinzip der m e n s c h l i c h e n Handlungen, sondern aller lebendigen Wesen überhaupt aufzufinden. Die bedeutendste, weittragendste Folgerung dieser Problemstellung ist, dass die Vernunft also im Bereiche der Zweckstellung ihre übliche königliche Rolle einbüssen muss, denn bliebe es beim Alten, so könnte doch keineswegs der vernünftige Mensch mit allen Tieren das gleiche Prinzip der Handlungen haben. Guyau schreckt auch wirklich davor nicht zurück und kommt zu der jetzt geläufig gewordenen Ansicht, dass das Bewusstsein nur einen beschränkten Teil des Lebens und des Handelns umfasst. Selbst die Handlungen, welche zum Schluss ganz ihrer selbst bewusst sind, haben dennoch in der Regel ihr Prinzip und ihren ersten Ursprung in den dunkeln Instinkten und den Reflexbewegungen. „Das Bewusstsein ist also nichts als ein leuchtender Punkt im grossen dunklen Bereich des Lebens, es ist eine kleine Linse, welche ein Bündel Sonnenstrahlen zusammengezogen hat und nunmehr sich einbildet, ihr Brennpunkt sei das Urfeuer selbst, von dem die Strahlen ausgehen. Die natürliche Triebfeder des Handelns musste, bevor sie im Bewusstsein erscheint, schon unter dessen Schwelle tätig sein, im dunkeln Bereich der Instinkte; der konstante Endzweck der Handlung ist ursprünglich eine k o n s t a n t e U r s a c h e aus mehr oder minder unbewussten Bewegungen gewesen. Im Grunde genommen sind die Z w e c k e nichts anderes als die habituell gewordenen treibenden Ursachen, die zum Bewusstsein ihrer selbst gekommen sind. Jede bewusste Strebung hat ihren Ursprung in einer blindlings ausgeführten Bewegung, die in der Linie des kleinsten Widerstandes ging; jeder bewusste Wunsch muss also ursprünglich ein Instinkt gewesen sein. Die Sphäre der Finalität deckt sich mindestens in ihrem Zentrum mit der Sphäre der Kausalität (selbst wenn man mit den Metaphysikern die Finalität als ursprünglich betrachtet). Das Problem: welches ist der Endzweck, das sichere Ziel, worauf sich alles Handeln richtet, wird von einem anderen Gesichts-

punkte aus gesehen, in das Problem verwandelt: welches ist die konstante Ursache des Handelns. Im Kreise des Lebens fällt der Zielpunkt mit dem Ausgangspunkt zusammen"*).

Wir haben also die Ursache aller Handlungen zu suchen. Eine solche allgemeine Ursache kann aber nur „die instinktive Kraftanstrengung sein, um das Leben zu erhalten und zu vergrössern: das Ziel, welches tatsächlich jede bewusste Handlung bestimmt, ist auch gleichzeitig die Ursache, welche jede unbewusste Handlung erzeugt, es ist also das Leben selbst, das gleichzeitig möglichst intensiv und möglichst in seinen Formen mannigfaltige Leben. Vom ersten Beben des Embryos im Schosse der Mutter bis zur letzten Zuckung des Greises hat jede Bewegung das Leben in seiner Entwicklung zu ihrer Ursache; diese Ursache unserer Handlung ist von einem anderen Gesichtspunkt aus gesehen seine beständige Wirkung und sein Endzweck **).

So kommt Guyau zum Springpunkt seiner Lehre, zum Prinzip seiner empirischen Ethik: es ist das möglichst intensive und mannigfaltige Leben. Es ist interessant einen Rückblick zu werfen auf den Weg, den wir durchgemacht haben. Wir sollten das Prinzip der menschlichen Handlungen suchen. Wir sollten es in den Zwecken, nach denen gehandelt wird, finden. Da wir streng wissenschaftlich, will sagen nach Guyau empirisch verfahren sollen, so kann nicht etwa von solchen Zwecken die Rede sein, welche wir begrifflich, kritisch, kurz philosophisch aufstellen würden und aus denen sich ein oberstes sittliches Prinzip herausbilden liesse, das erstrebt werden sollte, ungeachtet dessen, ob jemand darnach tatsächlich handelt oder nicht; solche Zwecke und solch ein Prinzip verwirft zwar Guyau nicht, weist sie aber in die Metaphysik, denn in einer empirischen Ethik kann folgerichtig niemals von solch einem Sollen, das entweder ein Postulat oder eine Hypothese involviert, die Rede sein. Es soll also von Zwecken gehandelt werden, die tat-

*) Ebenda p. 87.
**) Ebenda p. 88.

sächlich gewünscht werden, nicht die gewünscht werden sollen. Welche Zwecke werden nun tatsächlich gewollt? Viele und verschiedene. Was heisst aber gewollt? So viel wie bewusst erstrebt. Nun spielt aber das Bewusstsein gar nicht die Hauptrolle in unserem Leben und ist es auch grösstenteils nur ein Vollziehungsorgan unserer Instinkte. Was in den Instinkten notwendigerweise geschieht, erscheint dem Bewusstsein als gewollt und erwünscht; was dort als Ursache gilt, erscheint hier als Zweck. Wir tun deshalb gut, statt die gewollten Zwecke der Handlungen im Bewusstsein zu untersuchen, deren allgemeine Ursache in den Instinkten zu suchen, und da stossen wir auf das Streben, das Leben zu erhalten und zu mehren als die natürliche Ursache aller Handlungen; diese Ursache erscheint aber dem Bewusstsein als dass allgemeine Ziel, welches erstrebt werden soll. Unser Prinzip der Handlungen gilt aber auch für alle lebendige Wesen, ja vielleicht gar für den ganzen Kosmos: „die Tendenz im Leben zu beharren ist das notwendige Gesetz des Lebens nicht nur für den Menschen, sondern auch für alle lebendige Wesen, vielleicht sogar für das letzte Aetheratom, weil die Kraft wahrscheinlich nichts anderes ist als eine Abstraktion vom Leben"*). Die Tendenz also im Leben zu beharren „ist gleichzeitig die radikalste Realität und das unvermeidliche Jdeal"**). Jn diesen letzten Worten ist wirklich die Seele des Guyauschen Systems der Ethik enthalten. Das Zusammenfallen der Kausalität mit der Finalität, der Wirklichkeit mit dem Ideal ist charakteristisch für diese empirische Ethik. Das Sein fällt mit dem Sollen zusammen und zwar ist das Sein primär; da aber dieses Sein ein lebendiges ist und lebendig zu bleiben bewusst oder unbewusst strebt, so wird dasselbe Sein zum Ziel alles Seins und das Streben zu diesem Ziel wird als ein Sollen empfunden.

Nachdem wir das Prinzip aller Handlungen gefunden haben, lässt sich „der Teil der Moral, der einzig und allein auf positiven Tatsachen systematisch gegründet wird, als

*) Ebenda p. 88.
**) Ebenda p. 88.

die Wissenschaft der Mittel bezeichnen, das materielle und intellektuelle Leben zu bewahren und zu steigern. Die obersten Gesetze dieser Moral werden mit den tiefsten Gesetzen des Lebens selbst identisch sein"*).

Nun könnte man einwerfen, dass es die Hygiene ist, die die Mittel, die das physische Leben erhalten, aufzusuchen bestrebt ist; darauf erwidert Guyau, dass eine positive Moral in physischer Beziehung wirklich nur eine erweiterte Hygiene sein könne und dass die Mässigung, z. B. die von jeher zu den Tugenden gerechnet wird, doch schon eigentlich ein Gebot der Hygiene ist.

Als allgemeines Mittel nun, die Intensität des Lebens zu steigern, stellt Guyau die Vergrösserung der Aktivität in allen ihren Formen hin und macht auf die Tatsache aufmerksam, dass die niederen Wesen nur in einer Richtung tätig sein können und deshalb der Ermüdung leicht ausgesetzt sind, die höheren Wesen aber können durch die Mannigfaltigkeit der Tätigkeitsformen eine erstaunliche Fülle von Aktivität erreichen, die Abwechslung ist ein Ausruhen; das Ideal der menschlichen Aktivität wäre die Trägheit, das Nichtstun auf ein Minimum zu reduzieren. „Handeln, bedeutet soviel wie Leben; mehr tätig sein heisst den Herd des innerlichen Lebens vergrössern. Von diesem Standpunkte aus muss die Faulheit, die Trägheit als das schlimmste Uebel gelten. Das moraliche Ideal wird die Aktivität sein in aller Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen . . . So z. B. ist das Denken eine von den Hauptformen der menschlichen Aktivität, weil es sozusagen verdichtete Handlung ist und das Leben am Höhepunkt seiner Entwicklung darstellt. Das Gleiche gilt von der Liebe"**).

Jetzt können wir schon in allgemeinen Strichen die Basis der empirischen Moral angeben: als Prinzip gilt das Leben zu erhalten und seine Intensität zu steigern. Als generelles Mittel der Vergrösserung der Intensität gilt die

*) Ebenda p. 88.
**) Ebenda p. 89.

Aktivität; als Hauptformen der Aktivität: das Denken und die Liebe.

Bevor aber Guyau zur Ausbildung der empirischen Ethik schreitet, will er noch zweierlei vollziehen: sein Prinzip der Moral von dem utilistischen scharf trennen und daran anknüpfend die Grenzen der empirischen Moral festsetzen, um damit die Möglichkeit, ja Notwendigkeit eines metaphysischen Teiles der Moral zu begründen.

Das utilistisch-eudämonistische Prinzip, die Lust, soll zwar nicht aus der empirischen Ethik ganz vertrieben werden, denn jede Lust ist mit einem Wachstum des Lebens verbunden; der Imperativ also: „verstärke und verdichte das Leben" kann in den Imperativ: „vermehre deine Lust" verwandelt werden; aber massgebend ist, dass Lust nicht mehr als Prinzip, sondern als Konsequenz gilt. Die Utilisten behaupten nämlich, die Lust wäre die einzige Triebfeder aller Handlungen; sie betrachten die Lust als ewiges Motiv der Handlungen, was aber gar nicht zutrifft: die Triebfeder aller Handlungen ist das Leben, welches sich deshalb äussert und betätigt, weil es eben Leben ist. „In uns schlummert aufgespeicherte Kraft, die sich zu äussern strebt; wird diese Verausgabung durch einen Widerstand gehemmt, so entsteht ein Verlangen oder sogar ein unerträglicher Druck; wird der Wunsch befriedigt, gibt es Lust, wenn nicht, Schmerz; daraus folgt aber durchaus nicht, dass die Verdienste der Aktivität sich einzig und allein angesichts einer Lust äussern, dass die Lust das Motiv der Kraftentfaltung ist"*). Wohl muss den Eudämonisten zugegeben werden, dass es kein Bewusstsein gibt, welches nicht von einem Lust- oder Unlustgefühl, wenn auch unbestimmtem, begleitet wäre. Wahr ist auch, dass das Bewusstsein der notwendige Hebel ist, um eine Handlung hervorzubringen, die nicht bloss ein Reflexakt ist; jeder gewollten Handlung also wird, da sie immer das Bewusstsein passieren muss, der Charakter der Lust oder Unlust ein-

*) Ebenda p. 90.

geprägt. „Aber dieser angenehme oder unangenehme Charakter der Handlung genügt nicht, um sie ganz zu erklären. Die Lust, anstatt der überlegte Zweck einer Handlung zu sein, ist oft nur ihr Attribut*), wie es auch das Bewusstsein selbst ist. Die Handlung geht aus der Lebenstätigkeit hervor, welche zum grössten Teil unbewusst verläuft: sie tritt gleich in das Gebiet des Bewusstseins und der Lust ein, sie kommt aber nicht von dort. Die Tendenz des Lebendigen im Sein zu beharren ist der Grund eines jeden Wunsches, ohne dass sie selbst als bestimmter Wunsch empfunden zu werden braucht" **). Guyau stimmt in einem Punkte der Methode mit den Utilisten vollständig überein: in die Ethik soll kein eigentlich moralisches Prinzip hineingetragen werden, es gibt keine absoluten Imperative, die an und für sich gelten und befolgt werden sollen, weil sie sittliche sind. Die Ethik hat nur den Tatsachen abzulauschen, was eigentlich gewollt und befolgt wird, um sich dann besser in den Mitteln orientieren zu können, die zur Erfüllung jener Wünsche führen. Das ist das Wesen einer jeden sich selbst bewussten ehrlichen positiven Ethik und soweit gehen Guyau und die Utilisten zusammen. Erst bei der Frage, was denn eigentlich gewollt wird, gehen die Wege auseinander; während es dort heisst: einzig und allein die Lust wird vom Menschen gewünscht und sie allein ist die Triebfeder aller Handlungen, besteht Guyau darauf, dass es die Erhaltung des Lebens und seine Steigerung ist, die immer erstrebt wird. Die Utilisten verkennen die tiefe und grosse Bedeutung der Jnstinkte, wo jede Lebensäusserung ihre Wurzel hat und beschränken sich mehr auf das bewusste Leben ***), welches nach ihrer Meinung immer nach Lust strebt. Guyau aber

*) Auch Windelband („Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", 4. Aufl. p. 555), Lipps („Ethische Grundfragen" p. 6 ff.) und Simmel („Einleitung in die Moralwissenschaften" p. 85ff.) bekämpfen die Auffassungen, als wäre die Lust und infolgedessen der Egoismus die einzige Triebfeder des Handelns.

**) Esq. p. 90.

***) Aehnlich Simmel gegen Kant, s. Simmel: „Kant" p. 116.

hebt die Bedeutung der Instinkte hervor und zeigt, dass das Leben und das Streben zum Leben die Triebfeder aller Handlungen sind. Dadurch wird auch bei Guyau der Zusammenhang mit dem Kosmos gewonnen: denn alles Sein ist Kraft, Bewegung, also Leben im weitesten Sinne, während die Lust kaum als Ursache alles Seins betrachtet werden kann.

Es gibt aber noch einen bedeutenden Unterschied zwischen Guyau und den Utilisten: jene sind nur Positivisten, Guyau anerkennt aber auch die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit eines metaphysischen Teils der Ethik. Die empirische Moral selbst muss ihre Grenzen anerkennen und zugeben, dass sie nicht alles erklären kann und so an einem bestimmten Punkt der metaphysischen Spekulation den Platz räumen muss. Um das zu beweisen, gilt es am besten, die Basis der empirischen Moral noch näher zu betrachten, um ihre Tragweite, aber dann auch ihre Grenzen zu erkennen.

Wenn wir nochmals auf die Quellen der menschlichen Handlungen, die sich empirisch feststellen lassen, zurückgehen, so finden wir deren zwei: 1) das Gebiet des Unbewussten: die Jnstinkte, die Gewohnheiten, die unklaren Wahrnehmungen („des perceptions sourdes"), 2) das Gebiet des Bewussten, der Vernunft, des besonnenen Willens. Die Ethik findet sich nach Guyau an der Grenze dieser beiden Gebiete; sie ist die einzige Wissenschaft, welche zum Objekt weder die rein bewussten noch die rein unbewussten Tatsachen hat. Sie muss eine Tendenz suchen, welche diesen beiden Reihen gemeinsam ist und die sie beide verknüpfen sollte. Die Ethik soll nämlich beweisen, „wie die Handlung, welche bloss von der Lebenskraft erzeugt wird, unaufhörlich aus dem Gebiet des Unbewussten kommt, um sofort in das Bereich des Bewusstseins einzudringen; wie später die Handlung in diesem neuen Milieu sich bricht, ja selbst aufgehoben werden könne; z. B. wenn es einen Kampf gibt zwischen dem Lebensinstinkt und irgend einer Vernunftanschauung. Jn solchem Falle kann das Bewusstsein

eine neueQuelle von Handlungen werden, die ihrerseits wieder in Gewohnheiten und Jnstinkte verwandelt werden und auf solche Weise in die Tiefen des Unbewussten hinabtauchen, um dort unzählige Abänderungen zu erleiden. Der Instinkt variiert, wenn er Bewusstsein und Gedanke wird, der Gedanke — wenn er Handlung wird und zum Keim eines Jnstinkts führt"*). (Wir erkennen hier leicht den Schüler Spencers). Die ethische Wissenschaft muss diesen Abweichungen Rechnung tragen. Sie sucht den Treffpunkt der beiden grossen Kräfte des Menschen, Jnstinkt und Vernunft, wo sie sich beide berühren und wo sie unaufhörlich ineinander übergehen; die Ethik muss die Wechselwirkung des Bewusstseins und des Jnstinkts ergründen. Der universelle Lebensinstinkt, bald bewusst, bald unbewusst, mit allen seinen Erscheinungsformen, die wir kennen lernen werden, liefert der ethischen Wissenschaft das einzig positive Ziel; was noch gar nicht sagen will, dass es kein anderes Ziel geben könne und dass unsere Erfahrung der ganzen vorstellbaren Realität adäquat wäre. Die Ethik, die einzig und allein auf Tatsachen gegründet wird, kann nur eine Sache „konstatieren", nämlich dass das Leben immer bestrebt ist, sich selber zu erhalten und zu vermehren, zunächst unbewusst, später mit der Hilfe des spontanen und reflektierten Bewusstseins; dass das Leben tatsächlich die ursprüngliche und universelle Form von jedem gewünschten Gute ist; daraus folgt aber garnicht, dass der Wille zum Leben, dass dieses desiré auch den Begriff des Wünschenswerten, des désirable mit allen metaphysischen, ja mystischen Vorstellungen, die man mit ihm verbinden kann, absolut erschöpfe; das ist eine besondere Frage, welche nicht mehr Gegenstand einer positiven Behauptung, sondern einer metaphysischen Hypothese sein müsse.

Man verstehe nun Guyau recht; wir sehen wieviel er Wert darauf legt, das desiré vom désirable unterschieden zu wissen; es ist das principium divisionis der empirischen und der metaphysischen Ethik. Tatsächlich gewünscht wird

*) Ebenda p. 93.

allgemein nach Guyau nur das Leben, seine Erhaltung und seine Vermehrung (es muss noch ausdrüchlich bemerkt werden, dass es sich hier um das individuelle Leben handelt), und es gilt ihm, zu beweisen, dass man schon mit diesem Prinzip sehr weit kommen kann und dass alle Tugenden und sittlichen Phänomene durch es erklärt und gerechtfertigt werden können. Es ist die Sache der weiteren Darstellung des Systems, dies näher darzustellen, hier sei nur eins vorweggenommen, was zur Begründung der Möglichkeit eventuell Notwendigkeit einer metaphysichen Hypothese als Ergänzung der Ethik beitragen soll.

Durch den Hinweis auf die Liebe zum Wagnis gelingt es Guyau, zu beweisen, wie man noch in dem Rahmen der empirischen Ethik bleiben kann und dabei doch sich einer teilweisen Selbstaufopferung oder auch der Gefahr des Todes rational aussetzen kann: es ist die Lebenskraft, die ein Höchstes leisten will, die sich selbst auf das Spiel setzt.

Wir sind in diesem Falle an der Grenze der empirischen Ethik, soweit können wir noch mit dem Prinzip der Erhaltung und der Vermehrung des individuellen Lebens auskommen. Nun handelt es sich hier um ein Wagnis, jedes Wagnis setzt die Möglichkeit eines Gelingens voraus, und wenn diese Möglichkeit noch so gering wäre. Es gibt aber Fälle im Leben, wo es gilt, das Leben definitiv aufzugeben, wo es gilt, im Namen eines anderen Wertes es definitiv zu opfern. Wie sollen wir uns solche Fälle erklären: es ist klar, dass die Moral des individuellen Lebens nicht vorschreiben könne, sich selber ganz und definitiv aufzugeben (besonders in den Fällen, wo das Leben dem betreffenden Individuum noch lieb ist). Dies ist nun der Punkt, wo die metaphysische Hypothese einsetzen muss, wo höhere Werte geschaffen werden sollen, in deren Namen das individuelle Leben voll und definitiv geopfert werden könne. Das Weitere soll darüber später an seinem Platze ausgeführt werden, hier genügt es nur darauf hinzuweisen, um die Scheidungslinie zwischen der empirischen und der metaphysischen Ethik klar zu ziehen: „Die Wissenschaft muss die präzise Scheidung zwi-

schen dem Gewissen und Ungewissen vollziehen, in der Moral wie in den anderen Untersuchungen. Die Gewissheit schadet niemals der Spekulation, ja selbst dem Traum, das Wissen der realen Tatsachen störte nie den Aufschwung zum Jdeal, die Wissenschaft schadete nie der Metaphysik: der Schnitter, der sorgfältig in seine Scheuer die Garben zusammenbringt, die er selbst eingesammelt und gezählt hatte, hatte nie den Sämann davon abgehalten, vor sich mit offener Hand hinzugehen, die Augen auf die zukünftige Ernte gerichtet, die Gegenwart, das Bekannte, in den Wind zu streuen, um eine Zukunft keimen zu lassen, die er nicht kennt und auf die er hofft"*).

Viertes Kapitel.

Das Prinzip der „fécondité morale".

Wir haben bis jetzt festgesellt, dass Guyau auf induktivem Wege das Leben als Prinzip aller Handlungen aufgefunden hat und dann das Streben nach Erhaltung und höchster Steigerung des Lebens als weiteres Gesetz der Handlungen von jenem Prinzip aus gewonnen hatte. Jetzt soll bewiesen werden, dass die höchste Jntensität die grösste Extensität zum Correlat hat. Dabei will Guyau immer noch von den elementarsten Tatsachen ausgehen.

Vom physiologischen Standpunkte aus sagt Guyau, ist im Begriff der Existenz und des Lebens der der Ernährung mit einbegriffen. Ernährung schliesst ihrerseits Umgestaltung und Aneignung der Naturkräfte ein: „la vie est une sorte de gravitation sur soi"**). Um aber selbst das Not-

*) Ebenda p. 94.
**) Ebenda p. 95.

wendigste zu haben, muss jedes Wesen einen Ueberschuss an Kraft besitzen. Ansammeln ist ein Gesetz der Natur.

Was soll nun aus diesem Ueberschuss werden? Die Zeugung ist der Weg, auf dem sich jener Ueberschuss an Kraft zunächst verausgaben kann. Jn der einfachen Zelle nimmt die Zeugung die Form der Teilung an. Darauf folgt eine höhere Art der Zeugung: die Sporogonie und dann die Amphigonie, worin der geschlechtlichen Zeugung die Basis gelegt ist. „Mit der geschlechtlichen Zeugung aber beginnt in der Welt eine neue Phase der Moral: der individuelle Organismus hört auf isoliert zu sein; der Schwerpunkt des Lebens verschiebt sich nach und nach und er wird sich immer mehr verschieben"*).

Guyau gewährt uns hier einen Blick in die Werkstätte der Natur, in die Anfänge des seelischen Lebens in der Welt, er scheint uns wirklich an den Punkt zu führen, wo jede Sozietät erst beginnt. Es steckt ein Stück feinsinniger Wahrheit darin, dass mit der Sexualität eine neue Phase der Moral beginnt. Guyau meint, dass wenn die asexuelle Zeugung auf irgend eine undenkbare Weise in der animalischen und schliesslich in der menschlichen Welt überwiegend wäre, es dann kaum ein gesellschaftliches Leben geben würde. „Es ist schon längst bemerkt worden, dass die alten Jungfern, die alten Hagestolze, die Eunuchen — gewöhnlich Egoisten sind: ihr Schwerpunkt bleibt immer in der Tiefe ihrer selbst stecken, ohne jemals zu verrücken. Das Gleiche gilt von den Greisen und Kranken; dagegen ist die Periode der geschlechtlichen Reife diejenige der höchsten Opferfreudigkeit, der Hingabe, des Enthusiasmus; das In-

*) Ebenda p. 96. Bemerkenswert ist, dass Feuerbach noch vor Guyau denselben Gedanken, wenn auch etwas anders, ausgedrückt hatte. Unten im Kapitel „Guyau, Feuerbach und Dühring" sprechen wir ausführlicher von dem Feuerbach'schen Gedanken, hier sei nur angeführt, dass er die Entstehung der Moral vom Geschlechtsleben ableitet, weil darin der Mann seine höchste Glückseligkeit nur dadurch erreicht, dass er auch die Frau beglückt.

dividuum hat dann viel zu viel Lebenskraft, es wird getrieben, etwas von ihr abzugeben.

Die Zeugung drängt die Organismen zur Gruppenbildung, zur Familie und schliesslich zur Gesellschaft. Der geschlechtliche Instinkt ist also die höchste Form des allgemeinen Bedürfnisses nach Produktivität"*).

Eines wollen wir nun festhalten, der Ueberschuss an Kraft, das überströmende Leben ist es, was bei Guyau die Grundlage der Moral abgibt, als ihre letzte Ursache und höchster Zweck zugleich. Denn was ist das Wesen des Moralischen? Das Uneigennützige, die Hingebung, das désinteressement. Der Ueberschuss an Leben nun treibt das Individuum zur Ausdehnung, zur Verausgabung seiner Kraft. Das Bedürfnis nach Ausdehnung erstreckt sich nicht bloss auf die Geschlechtsorgane, sondern auf den ganzen Organismus; es übt im ganzen Wesen eine Art von Druck aus. Verfolgen wir mit Guyau, in welchen Formen dieser Ueberschuss an Kraft sich äussert.

1. Die Produktivität des Intellekts.

Man hat mit Recht, meint Guyau, die Werke des Denkers als seine Kinder bezeichnet. Die intellektuelle Zeugung aber steht teilweise im Widerspruch mit der physischen: es ist, als könnte der Organismus diesen doppelten Aufwand nicht schmerzlos vollziehen. Jn der animalischen Welt scheint die physische Produktivität mit der intellektuellen abzunehmen. Die grossen Genies haben gewöhnlich Kinder, die unter dem Durchschnitt stehen. „Sans doute, par leurs idées, ces génies vivent encore aujourd' hui dans le cerveau de la race humaine, mais leur sang n'a pu se mêler au sien"**).

Es sind aber auch Fälle von intellektueller Ausschweifung möglich, wie sie auch bei der geschlechtlichen Produktivität vorkommen; die Moral hat hier einschränkend zu wirken.

*) Esq. p. 96.
**) Ebenda p. 97.

„Es sei aber dem, wie es auch wolle, das Bedürfnis der intellektuellen Produktivität modifiziert noch tiefer als die geschlechtliche, die Lebensbedingungen der Menschheit. Das Denken ist tatsächlich unpersönlich und uninteressiert"*).

2. Die Produktivität des Gefühls.

Ebenso wie der Intellekt will sich das Gefühl ausleben: „Wir genügen uns nicht selber, wir haben mehr Tränen als wir es für unser Leiden nötig haben, wir verfügen über einen grösseren Schatz von Freude, als es unser Glück verlangt"**), und so drängt es uns zu unseren Mitmenschen, um unsere Gefühle mitzuteilen. „Il faut bien aller vers autrui, se multilpier soi même par la communion des pensées et des sentiments.

De là une sorte d'inquiétude chez l'être trop solitaire, un désir non rassisié. Quand on ressent, par exemple, un plaisir artistique, on voudrait ne pas être seul à en jouir. On voudrait faire savoir à autrui qu'on existe, qu'on sent, qu'on souffre, qu'on aime. On voudrait déchirer le voile de l'individualité"***).

Ist es aber vielleicht gar Eitelkeit, was uns hier zur Mitteilung unserer Gefühle treibt? Darauf antwortet der Philosoph: nein, bei diesen höheren Gefühlen ist es eher das Gegenteil von Egoismus. Die niederen Genüsse sind wohl oft egoistisch. „Quand il n'y a qu'un gâteau, l'enfant veut être seul à le manger. Mais le véritable artiste ne voudrait pas être seul à voir quelque chose de beau, à découvrir quelque chose de vrai, à éprouver un sentiment généreux" †).

Aber auch im Gefühl des Lebens und in seiner Mitteilbarkeit soll man nicht bestimmte Grenzen überschreiten: so gibt es Menschen, zwar wenige, die zu viel für andere leben. „Es ist auch fraglcih, ob ein hervorragender Mann immer

*) Ebenda p. 98.
) *) p. 98, ähnlich im Gedicht „ Le mal du poête": „Lorsque je vois le beau, je voudrais être deux." (Vers d'un philosophe, p. 138.)
†) Esq. p. 98.

das Recht hat, sein Leben auf das Spiel zu setzen, um das eines Schwachkopfes zu retten?" *).

3. Die Produktivität des Willens.

Der Mensch hat das Bedürfnis, den Stempel seiner Aktivität der Welt einzuprägen. „Das Handeln ist zu einer Art Notwendigkeit geworden für die Mehrheit der Menschen. Die konstante und regelmässige Form aber des Handelns ist die Arbeit nebst der Aufmerksamkeit, die sie erfordert" **). Die Arbeit aber ist zugleich ein ökonomisches und moralisches Phänomen, hier söhnt sich der Egoismus mit dem Altruismus am besten aus. Arbeiten heisst produzieren. Produzieren aber heisst gleichzeitig für sich und andere nützlich sein. Die Arbeit wird nur dann gefährlich, wenn sie in der Form von Kapital angehäuft wird. Diese Auswüchse haben die sozialen Gesetze zu verhindern. Jn ihrer lebendigen Form aber ist die Arbeit nur ein Gut. Man hat das Bedürfnis nicht nur für sich zu arbeiten, sondern auch für den Mitmenschen. „On a besoin d'aider autrui, de donner son coup d'épaule au coche qui entraine péniblement l'humanité; en tout cas on bourdonne autour" ***).

Ein Widerspruch will sich hier leicht erheben: wie, ist es denn wirklich so, dass unser Wollen von Natur aus so altruistisch geartet ist, wie es Guyau hier malt? Jst nicht vielmehr das Gegenteil der Fall?

Dieser Widerspruch ist dennoch nicht am Platze, wenn man Guyaus Gedanken auf den Grund geht. Guyaus Grundgedanke ist: das höchste, reichste, kraftvollste Leben ist von Natur aus moralisch, will sagen: edelmütig, tapfer, opferfreudig. Guyau spricht diesen Gedanken nirgends rein aus, und doch ist es ein leichtes, nachzuweisen, dass er die Grundlage seines Hauptwerkes bildet. Es genügt einen

*) **) Ebenda p. 99.

***) Ebenda p. 100. Aehnliche Gedankengänge finden wir bei Eucken: „Einführung in eine Philosophie des Geistesleben", 1908 p. 176.

Blick auf das Vorhergehende, speziell aber auf die Darstellung der Produktivität des Intellekts und des Gefühls zu werfen, um diesen Grundgedanken als einen für Guyau entscheidenden zu begreifen: es wird dort vom Genie und schöpferischen Künstler gesprochen; nicht vom Denken überhaupt, sondern vom schöpferischen Denken, nicht vom Fühlen überhaupt, sondern vom künstlerischen und zwar noch ausdrücklich vom Fühlen des schöpferischen Künstlers und nicht des amateur d'art, dessen Fühlen wohl egoistisch sein kann *). Nur so ist es begreiflich, wenn Guyau bei der Darstellung der Produktivität des Willens darauf aufmerksam macht, dass eine übertriebene Willenstätigkeit von einem armen Gefühlsleben und unschöpferischen Denkvermögens begleitet wird. Diese Bemerkung hat nur dann einen Sinn, wenn jener Grundgedanke als stille Voraussetzung gilt. Aber hören wir Guyau selbst: „Certains caractères ont surtout la fécondité de la volonté par exemple Napoléon Ier; ils bouleversent la surface du monde dans le but d'y imprimer leur effigie: ils veulent substituer leur volonté à celle d'autrui, mais ils ont une sensibilité pauvre, une intelligence incapable de créer au grand sens du mot, une intelligence qui ne vaut pas par elle-même, qui ne pense pas pour penser et dont ils font l'instrument passif de leur ambition"**). Man sieht, worauf es Guyau ankommt: auf „créer au grand sens du mot", auf das vielseitige, reichhaltige, schöpferische Leben. Als die notwendige Bedingung eines solchen Lebens sieht Guyau folgerichtig die Expansion des Ich, die Sozialität, an; der Kraftaufwand für die anderen, den das soziale Leben fordert, ist in letzter Linie kein Verlust für das Individum; im Gegenteil, es ist eine gewünschte Erweiterung, ja sogar eine Notwendigkeit. „L'homme veut devenir un être social et moral, il reste toujours tourmenté par cette idée. Vie, c'est fécondité, et réciproquement la fécondité,

*) Esq. p. 98. Siehe auch „Problèmes de l'esthétique contemporaine", V. Kapitel.

**) Esq. p. 100.

c'est la vie à pleins bords, c'est la véritable existence. Il y a une certaine générosité inséparable de l'existence, et sans laquelle on meurt, on se dessèche intérieurement. Il faut fleurir; la moralité, le désintéressement, c'est la fleur de la vie humaine" *).

Alle diese Formen der menschlichen Produktivität: des Denkens, Fühlens und Wollens fasst Guyau unter dem Namen „fécondité morale" zusammen; unser Denker legt viel Wert auf dieses Prinzip, welches zeigt, dass bis zur einfachsten Zelle eine Tendenz der Ausdehnung herrscht, welche das Individuum zur Gemeinschaft treibt. „La vie la plus riche se trouve être aussi la plus portée à se prodiguer, à se sacrifier dans une certaine mesure, à se partager aux autres. D' où il suit que l' organisme le plus parfait sera aussi le plus sociable, et que l'idéal de la vie individuelle, c'est la vie en commun"**).

Somit überwindet Guyau die allzu einseitige Ansicht der Utilisten, als wären die altruistischen Gefühle rein sozialen Ursprungs. Unser Denker will die sittlichen Phänomene des psychischen Lebens als schon im Individuum und den primären Bedingungen seines Lebens selber begründet wissen. Guyau kehrt das Verhältniss um und sagt, dass nicht das gesellschaftliche Leben die altruistischen Gefühle, sondern die Expansivität und die Sozialibität das gesellschaftliche Leben hervorgebracht haben **).

Diesen Gedankengang Guyaus hatte Nietzsche richtig und genau erfasst; er sagt in einer Randbemerkung zu Guyau: „Bentham und die Utilitarier suchen vor allem dem Schmerz auszuweichen: ihr Todfeind. Spencer sieht in den desinteressierten Instinkten Produkte der Gesellschaft: Guyau findet sie schon (im Individuum) im Grund des Lebens"†).

*) Ebenda p. 101. Aehnlich „Education et Hérédité", p. 53.
**) Esq. p. 102.
***) Auch Lipps betrachtet die Sympathie als eine selbständige, nicht vom Egoismus abgeleitete Tatsache des psychischen Lebens. „Ethische Grundfragen" p. 8.
†) „Sittlichkeit ohne Pflicht" von J. M. Guyau, deutsch von Elisabeth Schwarz, p. 291.

Hierdurch fallen auch die mehrfachen Einwürfe gegen unseren Denker, die immer wieder fragen, weshalb soll der Mensch gerade moralisch sein, da er doch vom Standpunkte des intensiven und extensiven Lebens ebenso gut im Kampf mit andern und ihrer Unterdrückung die höchste Entfaltung seines Lebens sehen könne *). Man beruft sich dabei gewöhnlich auf Nietzsche, der im Willen zur Macht, das Prinzip des Leben und der Ethik sah und deshalb auch zu geradezu entgegengesetzten Resultaten kam als Guyau: „Gut ist, was das Leben, was den Willen zur Macht steigert, schlecht, was das Leben hemmt, den Willen lähmt; gut ist darum der Mut und die List, die Strenge und Härte, der rücksichtslose Egoismus, schlecht dagegen die Demut, die Selbsterniedrigung, das Mitleid"**). Guyau selbst parierte noch diesen Schlag (ohne Nietzsche gekannt zu haben) in seinem Buche „Education et Hérédité". Unter anderem macht Guyau dort darauf aufmerksam, dass die Anderen sich gar nicht so leicht zermalmen lassen: sie leisten Widerstand; um den Widerstand zu besiegen, muss das Individuum Bundesgenossen finden, also doch zur Sozialität greifen; das Wichtigste aber ist: „Jeder Kampf endet damit, dass er äusserlich den Willen beschränkt und innerlich ihn entstellt. Der Gewalttätige erstickt den sympatischen und intellektuellen Teil seines Wesens, d. h. das komplizierteste und höchste vom Standpunkte der Evolution. Indem das Individuum Andere brutalisiert, vertiert es selber. („En brutalisant autrui il s'abrutit plus ou moins lui même"***).

Wir finden in diesen Worten Guyaus eine glänzende Widerlegung mancher Nietzsch'schen Uebertreibungen und Auswüchse. Es wäre überhaupt eine dankbare Aufgabe Nietzsche gegen Nietzsche in Schutz zu nehmen. Sind denn wirklich Macht und Niedertreten Correlatbegriffe? Und wenn schon Macht einen Kampf, zugegeben zum Teil auch

*) G. Aslan, „La morale selon Guyau" p. 88. Schwarz, „J. M. Guyaus Moral" p. 29, 83.
**) Nietzsche, Werke B. 15, „Wille zur Macht".
***) Education et Hérédité p. 53.

ein Niedertreten involviere, muss es denn ein Kampf mit Menschen, ein Niedertreten seiner Nächsten sein? Könnte nicht der Kampf gegen die Natur, gegen Instinkte, veraltete Ideen, Vorurteile und Lebensformen überhaupt gewendet werden? Muss denn Macht bestialische Macht sein? Und das ist es, was unser Philosoph beweisen wollte, dass vom rein biologisch-psychologischen Standpunkte aus das despotische Genie eines Atilla oder eines Napoleon niederer zu bewerten ist als das intellektuelle, künstlerische oder moralische Genie eines Aristoteles, Phidias, Jesus. Das Genie des Denkens, des Fühlens und des sittlichen Wollens ist harmonischer, feiner, komplizierter, mehr Macht involvierend als das Genie des despotischen Wollens; das erstere erscheint auch auf einer viel höheren Stufe der Entwicklung als das letztere.

Man höre noch, was unser Denker von der Liebe zur Menchheit als Zeichen des überströmenden Lebens und seiner Macht zu sagen hat: „On a toujours représenté la Charité sous les traits d'une mère qui tend à des enfants son sein gonflé de lait; c'est qu'en effet la charité ne fait qu'un avec la fécondité débordante: elle est comme une maternité trop large pour s'arréter à la famille. Le sein de la mère a besoin de bouches avides qui l'épuisent; le coeur de l'être vraiment humain a aussi besoin de se faire doux et secourable pour tous: il y a chez le bienfaiteur même un appel intérieur vers ceux qui souffrent" *).

*) Esq. p. 101.

Fünftes Kapitel.

Erste Aequivalente der Pflicht.

(Die Durchschnittsmoral).

Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie weit bis jetzt schon die Aufgabe, die sich Guyau gestellt, gelöst wurde, und einen Blick auf den noch zu vollziehenden Weg werfen wollen, so erinnern wir uns unwillkürlich nochmals an jene feinsinnige Stelle aus Guyaus „Morale d'Epicure", in der der Philosoph von der „Methode der Darstellung" handelnd ausführt: „Placé ainsi en quelque sorte au dedans du système, il (der Philosophie-Historiker) le verra naitre et grandir peu à peu par une évolution semblable à celle d'un être vivant. Pour créer la vie, en effet, la nature ne procède pas artificiellement en rassemblant toutes les parties d'un corps et en les soudant; c'est sur une seule cellule ou sur plusieurs que s'entent toutes les autres. C'est également ainsi que procède la pensée humaine, créant une ou plusieurs idées d' abord vagues, puis les développant, les fécondant par leur contact avec d'autres idées, et arrivant ainsi à faire un système, c'est-à-dire au fond un tout harmonique, un organisme" *).

Diese einzige Zelle, um die sich alle anderen scharen, ist in unserem Falle das Leben, als Prinzip der Moral, ja aller Handlungen überhaupt, deren ursprünglichste Ursache und höchstes Ziel zugleich, die radikalste Wirklichkeit und das sublime Ideal. Nun ist aber das Leben ein weitläufiger Begriff oder, wie Guyau es im oben erwähnten Zitate ausdrückt, „une idée vague", und es gilt deshalb, diesen allgemeinen Begriff analystisch zu zergliedern, ihn mit anderen in Kontakt zu bringen, um schliesslich das System aufbauen zu können. Durch die Analyse des Begriffes

*) p. 5.

„Leben" hat Guyau den Begriff „fécondité morale" gefunden, einen Begriff, der uns gezeigt hat, dass die grossen Wege, die normalen Richtungen des sich mechanisch entwickelnden Lebens das Individuum bewegen, die Schranken des Ich zu überschreiten, um mit anderen Individuen in Berührung zu kommen. Es hat sich herausgestellt, dass auf den höheren Stufen der Entwicklung diese Berührung uneigennützig, hingebend, moralisch ist. Das Denken, Fühlen und Wollen führen natürlicherweise zur Aussöhnung des Egoismus mit dem Altruismus und zwar in desto höherem Grade, je höher die Entwicklungsstufe jener Lebenserscheinungen ist. Der Ueberschuss an Kraft, das überströmende Leben ist es, was die Schranken des Ichs sprengt.

Leben, Aktivität, sittliche Produktivität — so können wir kurz das Resultat nennen, welches wir bis jetzt erreicht haben. Die Basis der Moral ist das Leben, Aktivität die wesentliche Eigenschaft des Lebens. die Guyau auch Intensität nennt. Als Correlat der Intensität dient die Extensität, die fécondité morale.

Es soll jetzt unsere Aufgabe sein, die psychologischen Formen der fécondité morale und ihre Erscheinungen zu betrachten. Durch diese Untersuchung geraten wir in das Zentrum des Systems, in die naturalistische Pflichtenlehre. Es ist keine Frage, die psychologische Form der fécondité morale, das eigentlich sittliche Phänomen, ist die Pflicht.

Es ist bemerkenswert, dass Guyau den von Kant aufgestellten kategorischen Imperativ als psychologische Tatsache zugibt. Unser Denker sagt: „Die Theorie des kategorischen Imperativs ist psychologisch exakt und tief, als der Ausdruck einer Tatsache des Bewusstseins" *). Nur will selbstverständlich Guyau den apriorischen Charakter des kategorischen Imperativs nicht zugeben. Guyau zitiert Kant: „Pflicht! . . . wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen

*) Esq. p. 104.

stolz ausschlägt" *). Auch Confucius, fügt unser Denker zu, sagt ganz im Sinne Kants: „Das Gesetz der Pflicht ist ein uferloser Ozean: die Welt kann es nicht ganz umsassen"**). Der Verfasser der „morale anglaise", der so eingehend die Analysen des Ursprungs der Pflicht bei Mill, Spencer und anderen Utilisten studiert hatte, konnte nicht bei Kant und Confucius stehen bleiben. Ist die Wurzel der Pflicht wirklich transzendent? Ist die Pflicht wirklich ein uferloser Ozean: „Doch erscheint bisweilen schon eine unbedeutende Wasserfläche als Ozean, wenn das Ufer nur drei Stunden von uns entfernt ist. Wenn man auf dem Amazonenstrom schifft, glaubt man auf dem Meere zu sein. Um Fluss von Meer zu unterscheiden, muss man sich nicht bemühen, ferne Ufer zu entdecken, sondern man muss sich über sein Wasser neigen und es kosten. Die aufs Innere gerichtete Analyse ist auch das einzige Mittel, um die wirkliche oder eingebildete Unendlichkeit unseres sittlichen Horizontes zu beurteilen"***). Vom Standpunkte dieser inneren Analyse erscheint unserem Denker das Phänomen der Pflicht als das Bewusstsein einer bestimmten inneren Kraft, die von höherer Natur ist als alle übrigen Kräfte. Man hat die Pflicht, sagt Guyau, bis jetzt mit Uebertreibung als das Gefühl einer Nötigung oder eines Zwanges interpretiert, es ist vor allem das Gefühl einer Tat, eines inneren Könnens, welches in Tat umgesetzt werden will, einer Möglichkeit, die zur Wirklichkeit strebt. Es ist das überströmende Leben, das sich zu äussern, hinzugeben sucht, das dem Bewustsein als ein Sollen erscheint.

Die Bezeichnung der Pflicht als einer höheren Kraft kann zu Missverständnissen führen und führte auch dazu †). Man glaubte, unser Denker beginge ein petitio principii, indem er unter „Kraft höherer Natur" eben eine

*) Kant, Kr. der p. V. p. 105. (Reclam.)
**) Esq. p. 106.
***) Ebenda p. 106.
†) „Bulletin de la sociétée franc. de Philosophie février 1906. ähnlich Aslam und Schwarz.

sittliche Qualifikation meinte, während doch die Sittlichkeit erst aus dieser Kraft höherer Art abgeleitet werden sollte. Aber dieser Einwurf ist ganz unbegründet: unter „höher" meint unser Denker keineswegs eine sittliche, sondern eine biologische Qualität, will sagen, die Pflicht ist das Bewusstsein einer Kraft, die sich nur auf einer hohen Stufe der Evolution des Lebens äussert" *). „Dans la moralité comme dans le génie, il peut exister une sorte de pouvoir naturel précédant le savoir, pouvoir qui nous entraine à agir et à produire"**). Guyau stellt für diesen Gedanken die scharfe, der Kantischen entgegengesetzte Formel auf: Ich kann, also soll ich. Je höher eines Menschen Können ist, desto grösser sind seine Pflichten. Vielleicht lässt sich von Guyaus Standpunkt aus behaupten: Kant war ein sittliches Genie, er verfügte über ein geniales Können, daher das grosse Sollen: „Du kannst, denn du sollst".

Aber kehren wir zu Guyau zurück. Wir wollen die Tatsache der Pflicht psychologisch näher analysieren, um zu zeigen, dass in ihr nichts Mystisches vorhanden ist. Psychologisch betrachtet besteht die Pflicht aus drei Elementen: einem Willensimpuls, einer Vorstellung und einem Gefühl. Guyau will deshalb die Pflicht vom Standpunkte des Wollens, Denkens und Fühlens beleuchten, um zu zeigen, dass das höhere Können als deren Ausdruck die Pflicht erscheint, ganz natürlicher Art sei. Ist die psychologische Tatsache des kategorischen Imperativs kein Wunder, das zu uns von der Welt der Dinge an sich herübergekommen ist, so hat auch die reflektierende Vernunft zu überlegen, ob der Mensch überhaupt jenem Imperativ Gehör schenken solle. Die Antwort wird bejahend ausfallen, weil jener Imperativ ein Ausfluss des intensiven und extensiven Lebens ist. Dadurch aber ist theoretisch der kategorische Charakter des sittlichen Imperativs verloren gegangen und wir haben nur hypothetische Imperative oder, wie Guyau sie nennt, Aequivalente der Pflicht.

---

*) Siehe dazu Ed. et Héréd. p. 53 ff.

Erstes Aequivalent der Pflicht:

Schon allein das Vermögen zu handeln, sagt Guyau, bildet eine Art Verbindlichkeit.

Das Wahre und Tiefe in dem Begriff der Pflicht besteht nach Guyau darin, dass sie, wie schon oben von uns zum Teil vorweg genommen, „dem Bewusstsein als eine bestimmte innere Kraft erscheint, eine höhere Art Kraft als alle übrigen inneren Kräfte. Innerlich fühlen, was man als höchstes zu tun fähig ist, heisst schon, die erste Kenntnis davon nehmen, was man zu tun verpflichtet ist" *). Je reicher, vielfältiger das Leben und seine Energien sind, desto grösser wird der Umfang seiner Pflichten. „Handeln können, heisst handeln sollen". Vom Standpunkte der Tatsachen aus deckt sich die moralische Pflicht mit dem Naturgesetz: „das Leben kann sich nur erhalten, indem es sich ausbreitet. Es ist unmöglich, ein Ziel zu erreichen, wenn man nicht die Kraft besitzt, es zu übertreffen und wenn man behauptet, dass das Ich sein eigenes Ziel ist, so ist das noch ein Grund mehr dafür, dass es sich selbst nicht genügen soll. Die Pflanze kann sich nicht des Blühens enthalten, manchmal bedeutet für sie das Blühen soviel wie sterben; was liegt daran, ihr Saft steigt immer. Die Natur sieht sich nicht um, nach dem, was sie hinterlässt, sie geht ihren Weg immer vorwärts, immer höher"**). Die Sittlichkeit als der höchste Ausdruck des Lebens, als seine Blüte betrachtet, ist ein oft wiederkehrendes Bild in allen Werken unseres Dichterphilosophen.

Ist so das erste Aequivalent der Pflicht aus dem Wollen gewonnen, so gewinnt Guyau das zweite Aequivalent aus dem Denken.

Zweites Aequivalent der Pflicht:

Das Bewusstsein, die Vorstellung von der Handlung, bildet eine Art Verbindlichkeit.

---

*) Esq. p. 107.

**) Esq. p. 107.

Gerade so wie die Kraft der potentiellen Aktivität eine Art natürlicher Verpflichtung schafft, kann auch die Intelligenz als motorische Kraft in Betracht kommen. Guyau beruft sich auf den von Fouillée eingeführten Begriff der Kraft-Ideen (idées-forces), der eine bedeutende Rolle auch in Guyaus System spielen soll. Schon der Ausdruck Kraft-Ideen besagt, was darunter gemeint werden soll: in ihm ist der Zusammenhang von Vorstellen und Wollen, ja von Vorstellen und Handeln klar angedeutet. Intelligenz und Aktivität hängen aufs engste zusammen: „Comprendre, c'est déjà commencer en soi-même la réalisation de ce qu'on comprend; concevoir quelque chose de mieux que ce qui est, c'est un premier travail pour réaliser cette chose. L'action n'est que le prolongement de l'idée. La pensée est presque une parole" *). Dieser Gedanke ist eigenartig, plausibel und für die Psychologie von Bedeutung; Guyau geht so weit, dass er es für unberechtigt findet, den Willen vom Verstand scharf zu unterscheiden. Sahen wir doch, dass das Handeln als eine Erweiterung des Denkens betrachtet wird, das Gleiche gilt vom Willen überhaupt. „On peut dire que la volonté n'est qu'un degré supérieur de l'intelligence, et l'action un degré supérieur de la volonté"**). Was gedacht wird, will auch seinen Ausdruck finden: so sprechen Greise und Kinder ihre Gedanken, weil sie dem Trieb, das Gedachte auszusprechen, nicht Widerstand leisten können; aber geradeso wie das Denken unsere Lippen bewegt, treibt es uns auch zu handeln, die Arme und die Beine zu bewegen, ja es leitet das ganze Leben. Es gibt nicht zwei Wege: Auffassung des Zweckes, die Anstrengung um ihn zu erreichen; nein, die Auffassung ist schon die erste Kraftanstrengung: „Man denkt, man fühlt und die Handlung folgt hinten nach. „Nul besoin, dès lors, d'invoquer l'intermédiaire d'un plaisir extérieur, nul besoin de moyen terme ni de pont pour passer de l'une à l'autre de ces deux choses: pensée, action. Elles sont au

*) Ebenda p. 108.
**) Ebenda p. 109.

fond identiques" *). Die Pflicht ist das Bewusstsein und Gefühl dieser radikalen Identität von Denken und Handeln. Es ist die innere Forderung und Bestrebung, unsere Gedanken sofort in Handlung zu übersetzen. Wer anders handelt als er denkt, der denkt nicht bis zu Ende. Er hat auch keinen inneren Frieden. Er ist nicht ganz: „die Immoralität ist eine innere Zerspaltung"**). Es ist als ob einer nicht lachen könnte, wo er fröhlich ist, oder nicht weinen könnte, wo er traurig ist. Von diesem Standpunkte aus „ist die Moralität nichts anderes als die Einheit des Wesens, die Immoralität aber erscheint als eine Verdoppelung, ein Streit von verschiedenen Kräften, die einander hemmen"***).

Als eine der wichtigsten der idées-forces behandelt Guyau ausführlich in seinem Buche Ed. et Héréd. diejenige des normalen Typus des Menschen und der Gesellschaft; wir wollen uns hier nur auf das folgende Zitat beschränken: „Parmi les idées-forces les plus puissantes, nous trouvons d'abord celle du type humain normal, idée esthétique et morale qui n' est pas plus difficile à acquérir que celle de l'arbre ou de l'animal par exemple, et qui une fois acquise, tend à se réaliser en nous. De plus, comme nous vivons en sociéte, nous concevons plus ou moins distinctement un type social normal. Du fonctionnement même de toute société, comme de tout organisme, se dégage en effet l'idée vague de ce qui est normal, sain, conforme à la direction générale des mouvements sociaux" †).

Drittes Aequivalent der Pflicht:

Die zunehmende Angleichung der Individuen an einander hinsichtlich des Gefühlslebens und der soziale Charakter der höheren Freuden bilden eine Art Verbindlichkeit.

Es sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass die Idee der Gemeinschaft einen Grundzug im Guyau'schen Denken ausmacht. Die Religionsphilosophie und die Aesthetik Guyaus gründen sich auf den Gedanken der Gemeinschaft

*) Ebenda p. 108.
) *) Ebenda p. 109.
†) Ed. et. Héréd. p. 54 ff.

und das Streben der Menschen zu einander. Guyau stellt im „l'Irreligion" die interessante Hypothese auf, dass alle Religionen, speziell die primitiven, darauf fussen, dass der Mensch die Idee der Gemeinschaft in den Kosmos hineinversetzt und die Götter als Mitglieder der Gemeinde, ja der Familie betrachtet *) Das Wesen der Kunst besteht nach Guyau darin, dass der Künstler in seinen Visionen neues Leben, neue Gestalten, neue Zusammenhänge schafft. Die grosse Kunst — le grand art — schafft sich ein neues Milieu **). Der Gedanke des Zusammenhaltes des Ganzen, der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Welt, ist für Guyau die Seele der Ethik, Religion, Kunst und Metaphysik zugleich. Wenn man aber bedenkt, dass Guyau Evolutionist ist, und Evolution wird ihm, wenn auch nicht mit gutem Recht, zum Fortschritt, so wird uns begreiflich werden, weshalb er überzeugt ist, dass je höher die Stufe ist, die in der Entwicklung erreicht wird, desto intimer die Bande zwischen Mensch und Mensch, ja zwischen Mensch und Kosmos gebunden werden. Auf einer hohen Stufe der Kultur sind die höheren Freuden von Natur aus sozialen Charakters. Solche höheren Freuden sind zweifellos die ästhetischen und die intellektuellen, die im Leben der Menschheit fortschreitend einen immer grösseren Anteil ausmachen. Solche Freuden sind wenig abhängig von äusseren Verhältnissen und sind viel zugänglicher für alle als die eigentlich egoistischen und sind deshalb auch viel weniger geeignet, die Menschen zu trennen ***), als jene niederen Vergnügungen. „Le bonheur d'un penseur ou d'un artiste est du bonheur à bon marché. Avec un morceau de pain, un livre ou on paysage, vous pouvez goûter un plaisir infiniment supérieur à celui d'un imbécile dans une voiture armoriée traînée par quatre chevaux. Les plaisirs supérieurs sont donc à la fois plus intimes, plus profonds et plus gra-

*) „L'Irreligion" p. II ff.

**) „L'Art." p. 27 ff.

***) Aehnlich Spinozas amor dei.

tuits" *). Heisst es doch schon im Altertum: „qu 'on donne à Epicure du pain d' orge et de l'eau, il est prêt „à disputer de bonheur avec Jupiter même"**). So findet es sich auf dem Wege der natürlichen Evolution, dass ein grosser Teil unserer Freuden vom Aeusseren ins Innere verlegt wird. Der fühlende Mensch kann in seiner eigenen Aktivität eine Quelle von mannigfaltigen Freuden finden, oft unabhängig von äusseren Dingen; werden etwa deshalb die Freuden egoistischer? Wird sich etwa der denkende und fühlende Mensch in sich einschliessen und sich selber genügen, wie es die Weisen der Stoa getan haben? Keineswegs. „Les plaisirs intellectuels ont ce trait remarquable qu' ils sont à la fois les plus intérieurs à l'être et les plus communicatifs, les plus individuels et les plus sociaux"***). Das Denken wird immer mehr zu einer wichtigen Genussquelle. Die Gedankenwelt steht aber über jedem Individuum, es ist als ob es ein Weltbewusstsein gäbe, in dem sich alle Einzelbewusstseine aussöhnen. Nimmt das Denken im Leben des einzelnen eine immer grössere Stelle ein, so stellt sich heraus, dass der Teil des allgemeinen, universellen wächst und bestrebt ist, das Individuelle zu verdrängen. „Les consciences deviennent donc plus pénétrables" †). Es kann vielleicht zur Bestätigung dieser Ausführungen Guyaus dienen, wenn man bedenkt, dass selbst die einsamsten, weltscheuen und weltfeindlichen Denker oft nach dem Beifall derselben Welt lechzen und nicht ruhen können, bis ihre Gedankenwelt Allgemeingut wird.

Guyau hebt aber weiter noch mit Recht hervor, dass es überhaupt noch kaum streng egoistische Freuden gibt: ist doch für die moderne Psychologie das „Ich" eine Fiktion, was Wunder, wenn es mit seinen Freuden ebenso bestellt ist ††); selbst die physischen Freuden, die doch die egoi-

*) Esq. p. 111.

**) „Morale d'Epicue„ p. 47. Quellenangabe daselbst.

***) Esq. p. 112.

†) Esq. p. 113.

††) Siehe dazu „Morale d'Epicure" p. 283 ff.

stischsten sind, wollen heutzutage gemeinschaftlich genossen werden; so das Essen und Trinken.

Der reine Egoismus wird also zur Unmöglichkeit. „Ni mes douleurs, ni mon plaisir ne sont absolument miens. Les feuilles épineuses de l'agave, avant de se développer et de l'étaler en bandes énormes restent longtemps appliqués l'une sur l'autre et formant comme un seul coeur; à ce moment, les épines de chaque feuille s'impriment sur sa voisine. Plus tard, toutes ces feuilles ont beau grandir et s'écarter, cette marque leur reste et grandit même avec elles: c'est un sceau de douleur fixé sur elles pour la vie. La même chose se passe dans notre coeur, où viennent s'imprimer dés le sein maternel, toutes les joies et toutes les douleurs du genre humain: sur chacun de nous, quoi qu' il fasse, ce sceau doit rester" *).

Fassen wir das Gesagte über die drei ersten Aequivalente der Pflicht zusammen, so sehen wir, dass es im Sinne Guyaus vom Standpunkte der positiven Ethik aus möglich ist, gewissermassen von Verpflichtung zu sprechen, ohne einerseits mystische Vorstellungen über die Pflicht anzunehmen, ohne andererseits von einem äusseren sozialen Zwang zu sprechen, wie es die Utilisten tun; es genügt, sich auf die normalen Richtungen des psychischen Lebens zu berufen: a) wir können, also sollen wir; wir fühlen in uns eine höhere Kraft und Macht, einen Ueberschuss am Leben, der sich äussern will; b) die intellektuelle Entwicklung bringt uns im Besitz von Kraft-Ideen, die uns eine Auffassung vom Besseren und Richtigeren geben und uns treiben, diese Ideen in Taten umzusetzen, wenn wir nicht anders innerlich zerrissen und entzweit sein wollen; c) das Gefühlsleben in seinen höheren Freuden: ästhetischen und intellektuellen, trägt zugleich den intimsten und gemeinschaftlichsten Charakter und schafft auch deshalb eine Art Verpflichtung den Menschen gegenüber.

*) Esq. p. 115.

Kurz zusammengefasst: das Individuum ist, um ganz Persönlichkeit zu sein, von Natur aus darauf angewiesen, zur Gemeinschaft zu streben.

Henri Lauret in seinem speziellen Werke über Guyaus „Esquisse" wendet gegen diese drei Aequivalente der Pflicht unseres Denkers manches ein, was uns nicht als stichhaltig erscheinen will. Lauret behauptet, dass es nach Guyau eigentlich eine doppelte Pflicht geben müsste: eine egoistische und eine altruistische. Denn wenn Guyau den Altruismus nur als eine Ueberströmung und Ueberschuss des individuellen Lebens betrachtet, so leuchtet doch ein, dass das Leben vor allem erst erhalten werden müsse, denn „die Fruchtbarkeit ohne Nahrung, würde das Leben erschöpfen und abtöten" *), der Egoismus liefe also dem Altruismus parallel. „Anstatt uns wissenschaftlich den successiven Sieg des Altruismus über den Egoismus darzulegen, beweist Ihr uns den gleichzeitigen Fortschritt des Egoismus und des Altruismus. Was für Perspektive und Zukunft lässt ihr die Freunde der Menschheit mutmassen?"**). Das ist der Grundgedanke Laurets, den er an allen drei Aequivalenten illustriert. Unser Denker würde Lauret antworten können, dass es wirklich Pflichten gegen sich selbst gibt, dass der Egoismus wirklich ebenso eine Pflicht ist wie der Altruismus. So sagt auch Kant — und Lauret ist Anhänger eines modifizierten Kantianismus — „seine eigene Glückseligkeit sichern ist Pflicht und ein anderes mal „... sein Leben zu erhalten ist Pflicht ***), und es ist wirklich nicht abzusehen, dass die Menschheit schlecht fahren sollte, wenn die Entwicklung des Egoismus mit der des Alt-

*) Henri Lauret: „Critique d'une morale sans obligation ni sanction" Paris 1886, p. 16.

**) Ebenda p. 15.

***) Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" p. 28, 26. (Reclam.)

ruismus Schritt halten würde. „Es ist keine Theorie des verpflichtenden Altruismus, sagt H. Lauret weiter, die uns Guyau gibt, sondern eine Theorie des Egoismus und Altruismus, die beide als unzertrennlich und gleich verpflichtend erscheinen lässt" *). Gewiss. Guyau wollte ja gar nicht mehr haben; so sagt unser Denker ganz bescheiden: „Es ist derjenige Charakter des Lebens, den wir als fécondité morale bezeichneten, der es uns erlaubt hatte, den Egoismus mit dem Altruismus gewissermassen („en une certaine mesure", unterstrichen von Guyau) zu vereinigen. Es ist möglich, dass das individuelle Leben sich für den anderen im anderen ausbreitet und wenn es Not tut, sich hingibt: nun ist aber diese Expansion nicht gegen seine Natur: sie liegt im Gegenteil in seiner Natur; ja noch mehr, sie ist selbst die Bedingung des wahren Lebens"**).

Genügt das Lauret nicht? Lauret will den Egoismus ganz aus der Moral, ja vielleicht auch aus dem Leben verjagen. Wird aber dadurch nicht die Moral und das Leben selbst aufgehoben werden***). Wenn aber Lauret meint: „Die Selbstaufopferung wäre nach Guyau absurd oder unmöglich: denn wie sollen wir den Gesetzen des Lebens und des Bewusstseins entgegenhandelt?" †), so gilt es zunächst zu fragen, von welcher Selbstaufopferung Lauret eigentlich spricht: von einer teilweisen oder vollständigen und definitiven? Im ersten Falle betont Guyau ausdrücklich, dass die teilweise Selbstaufopferung, selbst die Lebensgefahr mit den Gesetzen des Lebens zu vereinbaren seien, ja als seine höchsten Blüten zu betrachten wären. Was aber die definitive Selbstaufopferung anbetrifft, so gesteht ja Guyau ehrlich, dass sie in dem Rahmen einer Moral des Lebens nicht widerspruchslos als Pflicht aufgestellt werden könne, sondern vom Standpunkt einer metaphysischen Hypothese gerechtfertigt werden müsste. Eines wäre wohl unserem Denker entgegenzuhalten. und vielleicht meint das auch Lauret, obwohl es aus seinen Worten keineswegs zu ersehen ist. Es gibt im Leben viele sittliche Pflichten, die keineswegs als Ausdruck der höchsten Intensität und Expansion des Lebens des Handelnden zu betrachten wären; es gibt Opfer — nicht geradezu eine definitive Lebensaufopferung —, die der Entwicklung des Lebens des Handelnden Schranken auferlegen und zur Resignation führen. Wie sollen solche Opfer vom Standpunkte der Moral des Lebens gerechtfertigt werden und weshalb sollte ein Individuum solche Pflichten anerkennen? Darauf kommen wir noch im letzten Kapitel dieser Arbeit zurück.

*) H. Lauret, „Critique" p. 16.
**) Esq. p. 246.
***) Es genügt, an Mandeville's Bienenfabel zu erinnern.
†) H. Lauret, „Critique" p. 16.

Sechstes Kapitel.

Letzte Aequivalente der Pflicht.
(Die heroische Moral).

Es ist ‚eine gute Durchschnittsmoral", was Guyau aus den ersten drei Aequivalenten der Pflicht und aus der übrigen vorhergehenden Darstellung gewonnen zu haben glaubt. Es ist die Moral des Alltags wissenschaftlich begründet. Sie stellt Aequivalente eines Imperativs auf, indem sie zum Individuum sagt: „Entfalte Dein Leben in allen Richtungen, sei als Individuum so reich wie möglich an intensiver und extensiver Energie; zu diesem Zwecke sei im höchsten Grade gesellschaftlich (social) und gesellig (sociable)" *).

Wir bewiesen bis jetzt, dass die Wege des Egoismus und Altruismus parallel laufen, sich verschlingen, ja verschmelzen. Der Altruismus hat sich als einer der wichtigsten Faktoren herausgestellt, um die Steigerung des individuellen Lebens zu fördern. Es ist also nur ein Gebot

*) Esq. p. 141.

der Klugheit, wenn die Moral dem Individuum kleine teilweise Opfer empfiehlt. Es sind nur „vorzügliche hypothetische Ratschläge" *). Nun scheint aber die Lage bedenklich zu werden, wo die Moral vom Individuum ein definitives Opfer verlangt, wo es gar heisst, das individuelle Leben selbst, um dessentwillen die positive Moral da ist, der Moral zu opfern; wie soll die Sklavin zur gebieterischen Herrin werden? Das ist das Problem, welches uns jetzt beschäftigen soll. Es genügt nicht, sich mit den Engländern auf den altruistischen Instinkt zu berufen; wir sahen ja erstens, dass der Verstand dem Instinkt gegenüber eine grosse zerstörende Kraft besitzt, man darf also bestimmt mit der Möglichkeit rechnen, dass im Falle eines schweren Konflikts egoistische Motive die Oberhand gewinnen würden. Zweitens aber soll ja eine positive Moral vernünftige Gründe angeben, weshalb man so ein Opfer bringen soll. Das Problem so schwer, ja unlösbar es vom positiven Standpunkte aus erscheinen mag, findet doch noch eine Lösung, wenn auch nur annäherungsweise, im Bereiche der Tatsachen. Guyau bleibt seiner Methode treu, er schreitet tapfer vorwärts, um bis zum höchsten Punkt zu gelangen, der sich noch positiv gewinnen lässt und der anscheinend einen Widerspruch enthält: eine Moral, die das individuelle Leben zu ihrem höchsten Prinzip hat, empfiehlt dieses Leben aufzuopfern,

Viertes Aequivalent der Pflicht:

Die Lust des Wagens und des Kampfes bildet eine Art Verbindlichkeit.

Eine bedeutende Wendung erfährt unser Problem, indem Guyau bemerkt, dass die Fälle, wo bei einer Selbstaufopferung der sichere unvermeidliche Tod bevorstehe, geradezu äusserst selten sind. Der Soldat, der ins Feld zieht, ist nicht sicher, dass er fällt; es ist nur möglich. Es handelt sich also nur um eine kleinere oder grössere Gefahr. Nun lässt sich aber gut nachweisen, dass die Gefahr

*) Ebenda p. 141.

unabhängig von jeder moralischen Verpflichtung ein Stachel des Lebens sein kann, ein Ansporner aller Kräfte, fähig, die äusserste Lebensenergie zu entwickeln, fähig, auch ein Maximum von Lust zu verschaffen.

Die primitive Menschheit lebte meistens umringt von Gefahren. Also müsse es noch heute Menschen geben, die der Gefahr die Stirn zu bieten prädisponiert sind. „Die Gefahr war das Spiel des primitiven Menschen, geradeso wie das Spiel jetzt eine Art Ersatz für die Gefahr bildet. Die Lust an der Gefahr hängt aufs engste mit der Lust des Siegens zusammen. Der Mensch liebt es, zu siegen, gleichviel über wen, sei es auch über ein Tier. Der Mensch liebt es, sich selber von seiner Ueberlegenheit zu überzeugen" *). So sehen wir den Krieger, den Jäger, den Reisenden, den Kolonisten, den Ingenieur vom Bedürfnis der Gefahr und des Sieges hingerissen. „Eine französische Dynamitfabrik schickte unlängst einen Ingenieur nach Panama. Er starb dort bald nach seiner Ankunft. Ein anderer Ingenieur ersetzte ihn, stirbt aber 8 Tage darauf. Ein dritter macht sich unverzüglich auf die Reise dorthin"**). Die meisten Berufe, die dem medizinischen ähnlich sind, könnten eine Fülle von Beweisen dafür anführen. Wenn Guyau heutzutage sein Buch geschrieben hätte, hätte er das Sport-, das Automobilwesen und die Luftschiffahrt reichlich zu seinen Zwecken ausnützen können. Es unterliegt keinem Zweifel, die Gefahr übt eine ungeheure Anziehungskraft aus, und zwar vorzüglich auf Individuen voll jungen, begeisterten Lebens. „Die unbesiegbare Anziehungskraft des Meeres beruht grösstenteils auf der beständigen Gefahr, das es in sich einschliesst"***). Der Reiz des Kampfes variiert, ohne zu verschwinden, sei es der Kampf gegen lebendige Wesen (Krieg, Iagd), gegen sichtbare (Meer, Berg) und unsichtbare (Krankheiten und allerlei Schwierigkeiten, die zu über-

*) Ebenda p. 144.
**) Ebenda p. 145.
***) Ebenda p. 145.

winden sind) Hemmnisse. „Der Kampf nimmt immer die Form eines leidenschaftlichen Duells an" *). So führt der Arzt, der nach dem Senegal geht, ein verzweifeltes Duell mit dem gelben Fieber. „Der Kampf wird auch vom physichen ins intellektuelle Gebiet übertragen, ohne dadurch etwas an Glut und Rausch einzubüssen"**). Als Beleg dafür möge ein Wort Nietzsches angeführt werden: „Die starke Natur braucht Widerstände, folglich sucht sie Widerstände: das aggressive Pathos gehört ebenso notwendig zur Stärke als das Rach- und Nachgefühl zur Schwäche .... Ein Philosoph, der kriegerisch ist, fordert auch Probleme zum Zweikampf heraus" ***).

Ebenso wie auf dem intellektuellen kann es auch einen Kampf auf dem moralischen Gebiet geben: „Il y a une lutte intérieure de la volonté contre les passions aussi captivante que toute autre, et où la victoire produit une joie infinie, bien comprise par notre Corneille"†)

Der Kampf mit sich selber ist vielleicht einer der schwersten, erbittertsten Kämpfe. Ist es nicht etwa das ewige kleinliche Hin- und Herschwanken des Willensschwachen, sondern ein innerer Kampf grösseren Stils, so entbehrt er nicht des Tragischen. Es liessen sich dafür aus der Geschichte des menschlichen Geistes und seines Märtyrertums viele Beispiele anführen, es sei nur auf einige grosse Selbstbekämpfer hingewiesen. So der heilige Augustinus, Philosoph und leidenschaftlicher Afrikaner zugleich, von dem Windelband einmal sagt: „Es gab einen heissen Kampf gegen eine heisse Sinnlichkeit." So der edle Pascal; der Mathematiker und scharfe Logiker hatten in ihm einen Kampf gegen eine tiefe Religiosität zu führen, einen Kampf, in dem die Mathematik und Logik unterlagen und als Ueberwundene mit höchster Energie noch gegen sich

*) Ebenda p. 146.
**) Ebenda p. 146.
***) Nietzsche, „Ecce homo" p. 25.
†) Esq. p. 146.

selbst zeugen mussten. So Nietzsche, der sich selber den tragischen Philosophen nannte, dessen ganzes Leben eine lange Reihe von Kämpfen war. Ekel und Ehrfurcht, Nihilismus und Idealismus, die „grosse Gesundheit" und die grosse Krankheit bekämpften einander in der kranken Seele des unglücklichen Dichterphilosophen.

In kleinerem Massstabe erleben, ja erstreben viele solchen Kampf, sei es gegen sich selbst, sei es gegen die Aussenwelt. „En somme, l'homme a besoin de se sentir grand, d'avoir par instants conscience de la sublimité de sa volonté. Cette conscience, il l' acquiert dans la lutte: lutte contre soi et contre ses passions, ou contre des obstacles matériels et intellektuels" *).

Zur Freude des Wagens gesellt sich die Freude der Verantwortung: „On aime à répondre non seulement de sa propre destinée, mais de celle des autres; à mener le monde pour sa part."**).

Es lässt sich sogar nachweisen, dass das Wagen im sozialen Leben sehr verbreitet ist, ohne das Moraliche zum Motiv zu haben: es ist die Würze des Lebens. Man bebegegnet der Lust des Wagens auch in vielen ökonomischen Bestrebungen, wo es oft mehr oder minder degeneriert ist. Die Kapitalisten, die ihre Ersparnisse im Unternehmen des Suez-Kanals wagten, ahmten in ihrer Weise den Ingenieuren nach, die ihr Leben dabei wagten. Die ökonomische Spekulation hat immer ihre Gefahren, und diese eben sind es, die hinreissen.

Vom Vorhergehenden lässt sich der Schluss ziehen, dass das Wagen für irgendwelches Interese mit den tiefsten Instinkten und den Gesetzen des Lebens keineswegs im Gegensatz steht. Im Gegenteil, bei einem psychisch-normal gebauten Menschen ist das Wagen eine selbstverständliche

*) Ebenda p. 146.
**) Ebenda p. 148. Auch hier einer der vielen Berührungspunkte zwischen Guyau und Nietzsche. Letzterer spricht oft von der „grossen Verantwortung", die der Philosoph auf sich nehmen solle.

Sache *). Wagen im Interesse eines anderen ist nur ein Schritt weiter in derselben Richtung. „Die Aufopferung lässt sich also in die Gesetzte des Lebens einreihen, welchen sie früher zu entschlüpfen drohte"**). Der Gefahr die Stirn bieten ist keine reine Negation des „Ich" und des persönlichen Lebens: es ist eher dasselbe Leben auf den höchsten Punkt getragen.

Wer aber die Gefahr aufnimmt, nimmt dadurch auch die Möglichkeit des Todes in den Kauf. Sich zur Gefahr entschliessen und im ausschlaggebenden Augenblick die Flucht ergreifen, heisst Feigheit, heisst eine Nichtigkeit des Charakters zur Schau tragen, die von allen mit Recht verachtet wird. So steht die Sache mit einem Soldaten, der angesichts der sich nähernden Gefahr Kehrt macht. Noch in höherem Grade gilt das vom Offizier, der sich nicht nur verpflichtet hat, in den Tod zu gehen, sondern auch in erster Reihe aufzumarschieren. Die moralische Verpflichtung fällt hier mit der Berufspflicht zusammen: es war ein frei geschlossener Vertrag, den man mit all seinen Konsequenzen und Gefahren angenommen hatte.

Je weiter die Menschheit sich entwickelt, desto mehr werden sich nach Guyau die Nationalökonomie und die Soziologie zu einer Wissenschaft vom Wagen und seiner Vergeltung ausbilden, d. h. zu einer Versicherungswissenschaft. Die soziale Moral wird sich auf eine Kunst reduzieren, das Bedürfnis des Wagens, das doch in jeder mehr oder minder mächtigen Persönlichkeit lebt, zu Gunsten der Gesellschaft am vorteilhaftesten auszunützen. „En d'autres termes, on tâchera de rendre assurés et tranquilles les économes d'eux-mêmes, tandis qu 'on rendra, utiles ceux qui sont pour ainsi dire prodigues d'eux-mêmes" ***).

Nun ist bis jetzt unser Problem zum guten Teil gelöst: die positive Moral kann wirklich eine Aufopferung des Lebens empfehlen, ist doch grösstenteils diese Aufopferung

*) „Esquise" p. 149.
**) Esq. p. 150.
***) Esq. p. 151.

kein sicherer Tod, sondern eine Gefahr und diese ist nicht eine Verneinung, sondern eine höchste Bejahung des Lebens. Wie aber, und wenn es auch noch so selten wäre, wenn vom Individuum der absolute Tod verlangt wird? ‚Dans certaines contrées, quand le laboureur veut féconder son cchamp, il emploie quelquefois un moyen énergique: il prend un cheval, lui ouvre les veines et, le fouet à la main, le lance dans les sillons; le cheval saignant se traîne à travers le champ qui s'allonge sous ses jambes fléchissantes; la terre se rougit sous lui, chaque sillon boit sa part des angs. Lorsque, épuisé il tombe en râlant, on le force encore à se relever, à donner sans en rien retenir le reste de son sang à la terre avide. Enfin il s'affaisse pour la dernière fois; on l'enterre dans le champ rouge encore; toute sa vie, tout son être passe à la terre rajeunie. Cette semence de sang devient une richesse: le champ ainsi nourri abondera en blé, en bienfaits pour le laboureur. Les choses ne se passent pas autrement dans l'histoire de l'humanité. La légion des grands infortunés, des martyres ignorés ou glorieux, tous ces hommes dont le malheur propre fait le bien d' autrui tous ceux qu' on a forcés au sacrifice ou qui l'ont cherché eux-mêmes, s' en sont allés à travers le monde semant leur vie· versant le sang de leurs flancs entr' ouverts comme d' une source vive: ils ont fécondé l' avenir. Souvent ils se sont trompés, et la cause qu' ils défendaient ne valait pas leurs sacrifices: rien de plus triste que de mourir en vain. Mais, pour qui considère les moyennes et non les individus, le dévouement est un des plus précieux et des plus puissants ressorts de l'histoire. Pour faire faire un pas à l'humanité, ce grand corps paresseux, il a fallu jusqu' à présent une secousse qui broyât des individus" *).

Der bescheidenste Durchschnittsmensch also kann vor die Möglichkeit gestellt werden, in den sicheren Tod zu gehen. Hier wird das Problem auf die Spitze getrieben. Um so ein Opfer zu verlangen, müsste man etwas wertvolleres als das Leben finden; empirisch aber lässt sich kein grös-

*) Ebenda p. 151/152.

serer Wert aufstellen; vom Standpunkt der Lebensmoral, die definitive Lebensaufopferung zu verlangen, wäre ebenso unlogisch wie vom Geizhalz zu verlangen, dass er sein Leben opfere, um seine Schätze zu retten. Guyau gibt offen zu, dass die naturalistische Moral in solchen Fällen versagt, es gibt hier keine rationelle und positive Lösung des Problems. Die Moral soll hier die Lösung ganz dem Individuum und seiner Spontaneität überlassen.

„Jede Handlung kann als eine Gleichung betrachtet werden, die man zu lösen hat; jede praktische Entscheidung aber enthält bekannte und unbekannte Grössen, die aufzulösen sind; eine wissenschaftliche Moral aber kann sie nicht immer lösen: gewisse Gleichungen sind also unlösbar oder mindestens gibt es keine indiscutable und kategorische Lösungen für sie" *).

Die Moralisten begehen nach unserem Denker einen Fehler, indem sie Anspruch erheben definitiv und allgemein giltig Probleme zu lösen, die eine Fülle von einzelnen individuellen Lösungen haben können. Das absolut Unbekannte, das X, welches sich in manchen Problemen auffindet, ist der Tod. Die Lösung der Gleichung wird deshalb vom variierenden Wert abhängen, den man mit den anderen Gliedern der Gleichung verbindet. Es handelt sich: 1. um das physische Leben, das zu opfern ist, 2. um die moralische Handlung, die zu vollziehen ist. Die Lösung der Gleichung hängt vor allem davon ab, welchen Wert man mit dem Leben verknüpft. Zweifellos, das Leben ist für jeden das kostbarste Gut, es ist die Voraussetzung aller anderen Güter; wie aber, wenn der Wert aller jener Güter gleich Null ist, so verliert auch das Leben seinen Wert, man verachtet es. „Soit deux individus, l'un ayant perdu ceux qu'il aimait, l' autre possédant une nombreuse famille dont le sort dépend de lui: tous deux ne sont pas égaux devant la mort"**).

---

*) Ebenda p. 154.
**) Ebenda p. 154.

Zur Klärung des Problems vergleicht Guyau die Aufopferung mit dem Selbstmord: in beiden Fällen steht ja der Mensch bewusst vor dem Tode und will ihn selber, trotzdem oder eben deshalb weil er weiss, was das Leben ist. Beim Selbstmord haben wir uns die Sache so zu denken: Die Dauer der durchschnittlichen Freuden des Lebens haben wenig Wert, verglichen mit der Intensität gewisser Schmerzen. Das Gegenteil wird ebenso wahr sein: die Intensität einiger Freuden kann wertvoller sein wie die ganze Dauer des Lebens. „Berlioz führt einen Artisten an, welcher sich tötete, nachdem er die höchste ästhetische Freude erlebt hatte, die er nach seiner Meinung hätte erleben können: diese Handlung ist nicht so verrückt wie man es denken könnte. Stellt Euch vor, dass es Euch gegönnt ist, auf einen Augenblick sich in einen Newton, der sein Gesetz entdeckt, oder in einen Iesus, der vom Berge herab die Liebe predigt, zu verwandeln: der Rest des Lebens wird euch farblos und öde vorkommen; ihr möchtet diesen Augenblick mit jedem Preis erkaufen.

Man bringt drei Tage zu, um einen hohen Alpengipfel zu erklimmen; man findet, dass diese drei mühevollen Tage reichlich vergolten werden durch den kurzen Augenblick, den man auf dem weissen Gipfel in der Himmelsruhe zubringt. Es gibt auch solche Augenblicke im Leben, wo es scheint, dass man sich auf einem Gipfel befindet und dass man in der Luft schwebt: vor diesen Augenblicken scheint alles übrige gleichgültig zu sein" *).

Also selbst vom rein positiven Standpunkte aus hat es einen Sinn, das ganze Leben für so einen Augenblick zu opfern, gerade so, wie man einen einzigen Vers dem ganzen Gedicht vorziehen kann. Solange es in der Menschheit Selbstmorde geben werde, wird es auch definitive Selbstaufopferung geben. „Es gibt Menschen, die für den Beruf der Gefahren des Eigennutzes geschaffen sind, es gibt Tempe-

---

*) Ebenda p. 155.

ramente, die den Rausch des Wagens und der grössten Lebensgefahr nötig haben. Jedesmal, wo das moralische Leben eines Individuums in seinem Milieu stehen geblieben ist und sich nicht weiter entwickelt, soll ihm die Gesellschaft ein neues Milieu anweisen, wo es seine Kräfte voll entfalten kann zum Nutzen der ganzen Menschheit" *).

Es gibt Fälle, wo das Leben nicht nur aufhört, ein begehrtes, bevorzugtes Objekt zu sein, sondern wo es einfach ein Objekt des Ekels und Entsetzens wird. Es ist das Gefühl der Unerträglichkeit. Unter dem Einfluss der Aufmerksamkeit und der Reflexion streben manche physische aber speziell moralische Schmerzen das ganze Bewusstsein auszufüllen und alles übrige zu verdunkeln. „Wahrscheinlich hat der Mensch das Privilegium, das unglücklichste Tier der Schöpfung zu werden, wenn er es nur will auf Grund der Zähigkeit, die er seinen Schmerzen geben kann. Eines der Gefühle, das im höchsten Grade deren Charakter der Unerträglichkeit besitzt, ist die Scham, die „moralische Ohnmacht". Das Leben erkauft um den Preis einer Schande, kann als unerträglich erscheinen.

Einige Zweige der menschlichen Aktivität gewinnen oft eine solche Bedeutung im menschlichen Leben, dass mit ihrer Gefährdung die Quelle des Lebens selbst gefährdet wird. Wie könnten wir uns Chopin ohne sein Klavier denken? Ihm die Musik verbieten, hiesse ihn töten. Man kann sich auch nicht Raphael ohne Farben, Formen und den sie malenden Pinsel denken. Wenn selbst die Kunst eine solche bedeutende Rolle im Leben spielen kann, so ist es kein Wunder, wenn die moralische Pflicht es noch im höheren Grade tut: das Gebiet der sittlichen Aktivität ist ein viel weiteres als das der Kunst. Die Kunst hat viele Opfer gefordert, was Wunder, dass die Moral noch mehr Opferfreudige findet.

„Man denke sich einen Baum, dessen einer Zweig eine enorme Ausdehnung erfährt und sogar im benachbarten Boden Wurzel schlägt, wie es z. B. beim indischen Riesen-

*) Ebenda p. 156.

baum der Fall ist: bald verdeckt der Zweig den Stamm; er ist es, der jenen zu tragen scheint und ihm zum Leben verhilft. Das sittliche und intellektuelle Leben ist eine Art Nachkömmling des physischen Lebens: es entwickelt sich in so hohem Grade im sozialen Leben, dass ein Individuum, welches moralisch tot ist, dadurch als vollständig vernichtet und getötet erscheint; est ist ein Baumstamm, der seine ganze Kraft, sein ganzes Grün verloren hatte, es ist eine wahre Liebe" *).

Ist die moralische Pflicht unfähig, positives, sinnliches Glück zu verschaffen, so vermag sie doch das Glück im Gegensatz zu ihr unmöglich zu machen, und das genügt praktisch vollständig. Die moralische Pflicht hat also noch grösseren Wert durch ihre zerstörende als durch ihre schöpferische Kraft. Alles in Allem genommen, sehen wir, dass der Wert des Lebens durch und durch veränderlich ist und dass er bis auf Null herabsteigen kann, ja noch tiefer. Jede sittliche Handlung aber im Gegenteil hat immer einen gewissen Wert, es ist undenkbar, dass ein Mensch in aller Gemütsruhe oder gar mit Lust eine feige Handlung begeht.

Um aber zu bedenken, welchen Wert eine sittliche Handlung zuweilen gewinnen kann, muss man nicht vergessen, dass der Mensch ein denkendes, ja ein philosophisches Tier ist. Es beliebt dem Menschen verschiedene metaphysische Hypothesen über den Grund der Dinge aufzustellen und demgemäss seine Handlungen einzurichten. Eine positive Moral kann nicht über solche Hypothesen ein Urteil abgeben, sie kann auch nicht eine definitive und vollständige Lösung des Problems der sittlichen Verpflichtung geben, es kommt hier ganz auf die individuelle Persönlichkeit und auf ihre metaphysische Hypothese an und es lässt sich kaum eine allgemein giltige und bindende Hypothese aufstellen.

Wir wollen jetzt sehen, wie vom Standpunkte der individuellen metaphysischen Hypothese aus eine definitive Aufopferung möglich, oft sogar leicht wird.

*) Ebenda p. 158.

Fünftes Aequivalent der Pflicht:

Die Lust des metaphysischen Wagens bildet eine Art Verbindlichkeit.

Wir haben gesehen, dass in der Lust des Wagens und der Gefahr Guyau ein Aequivalent der absoluten Pflicht gewahrt. Unser Denker konnte noch dabei ganz im Rahmen der positiven Moral bleiben; wohl aber wir sind dabei an die Grenze derselben Moral angelangt. Besteht doch die Aufgabe jener Moral zu zeigen, wie es im Interesse eines reichen energie- und reizvollen Lebens liegen kann, gewisse Opfer zu bringen, ja es stellte sich noch als vernünftig heraus, das Leben selbst auf's Spiel zu setzen, da ein Augenblick höchster Kraftanstrengung und höchster Freude wertvoller erscheinen kann als ein langes, farbloses Vegetieren. Wie sollen wir aber im Interesse des individuellen Lebens eine definitive Aufopferung in den Fällen empfehlen, wo das Leben für das Individuum noch nichts von seinem Wert eingebüsst hatte? Und doch gibt es solche Fälle im Leben! Hier muss die positive Moral ihre Unzulänglichkeit eingestehen und der metaphysischen Spekulation vollen Spielraum geben.

Guyau spricht vom a) metaphysischen Wagen im Denken und b) metaphysischen Wagen im Handeln.

Schon Platon spricht vom *καλός κίνδυνος*, du grand risque métaphysique où la pensée aime à se jouer" *).

Will ich meine Handlungen, die die Grenzen der empirischen und Durchschnittsmoral überschreiten, dennoch b e g r ü n d e n, sie aus philosophischen Prinzipien streng ableiten, so müssen diese Prinzipien gesetzt sein. Solche Prinzipien können aber nur hypothetisch sein, und deshalb ist es nötig, dass jedes betreffende Individuum sich selbst seine Metaphysik zurecht legt, sich selbst seine Vorstellung über das grosse Unerkennbare, das den Grund aller Dinge ausmacht, bildet, damit es seine Handlungen mit seiner metaphysischen Hypothese in Einklang bringen kann.

*) Ebenda p. 161.

„Will ich zum Beispiel eine Handlung reiner und aufopfernder Nächstenliebe vollziehen und diese meine Handlung als rationell begründen, so ist es nötig, dass ich mir eine ewige Liebe vorstelle, die in mir und in allen Dingen gegenwärtig ist, es ist nötig, dass ich das Gefühl objektiviere, welches mich zur Handlung treibt. Der sittliche Trieb spielt hier die Rolle eines Künstlers: er muss nach aussen hin die Tendenzen projicieren, die er in sich fühlt und aus seiner Liebe ein metaphysisches Poem bilden. Das unerkennbare und indifferente X ist das Gegenstück zum Marmor, den der Bildhauer gestaltet, zu den leblosen Worten, welche in der Strophe des Dichters sich aneinander reihen und Leben gewinnen. Der Künstler gestaltet nur die Form der Dinge; der sittliche Mensch aber, welcher immer ein spontaner oder überlegener Metaphysiker ist, gestaltet selbst den Grund der Dinge, richtet die Ewigkeit nach dem Muster ein, das er eines Tages in seiner Handlung schafft und verleiht also dieser Handlung, die ohnedies in der Luft zu hängen schiene, eine Wurzel in der Welt des Denkens. Wir sind es, die wir das N o u m e n o n schaffen, das Noumenon im m o r a l i s c h e n und nicht bloss n e g a t i v e n Sinne des Wortes gemeint" *). Nun wird man behaupten, es liege etwas Kindisches in der Bemühung, das in eine Form bringen zu wollen, was von Grund aus formlos sei. Mag sein, antwortet Guyau, vom engen wissenschaftlichen Standpunkte aus. Es liegt in jedem Heroismus eine einfache und erhabene Naivität. Jede menschliche Handlung ist zum Teil Irrtum und Illusion: es ist möglich, dass dieser Teil in dem Maasse wächst, wie die Handlung den Durchschnitt übersteigt. Die liebevollsten Herzen sind auch die betrogensten; die grössten Genies stellten auch oft die widersinnigsten Behauptungen auf; die Märtyrer waren meistens Kinder voller Erhabenheit („enfants sublimes"). Wie kindisch waren die alchemistischen Ideen: sie schufen die Chemie. Es ist zum Teil die Folge eines Irrtums, dass

*) Ebenda p. 161.

Columbus Amerika entdeckt hat. Man darf nicht die metaphysischen Theorien nach ihrem absoluten Wert beurteilen: er ist nicht festzustellen; ein Mittel, sie zu beurteilen, ist: ihre F r u c h t b a r k e i t bewerten. Man verlange da nicht von ihnen, dass sie w a h r sind, unabhängig von unseren Handlungen, sondern dass sie es w e r d e n.

Die Metaphysik ist auf dem Gebiet des Denkens dasselbe, was der Luxus und die Kunst auf dem ökonomischen Gebiet; sie sind eine desto nützlichere Sache, je mehr sie zunächst als ganz unnötig erscheinen. Es gibt Fälle, wo der Luxus im Leben unentbehrlich wird. Desgleichen gibt es Umstände, wo das praktische Handeln die Metaphysik unumgänglich nötig hat: man kann nicht mehr ohne sie leben, noch weniger sterben.

Ist einmal die metaphysische Hypothese nötig, so besteht Guyau darauf, dass jedes Individuum diese Hypothese sich selber ausdenkt und zurechtlegt, es gibt keine allgemein gültigen Hypothesen. Nicht etwa, dass alle metaphysischen Hypothesen vor dem menschlichen Denken gleichwertig wären: diesen Vorwurf weist Guyau zurück, indem er ja selbst im l'Irreligion *) verschiedene metaphysische Hypothesen untersucht und auf ihre graduelle Wahrscheinlichkeit geprüft hatte, sondern die praktische Wirkung der Hypothesen wird nach Guyau in absehbarer Zeit nicht ihrem theoretischen Werte entsprechen. Guyau hält es deshalb für geboten, in metaphysicis einem jeden volle Freiheit einzuräumen. Wir haben nur die Sphäre der Metaphysik zu beschränken, zuzusehen, dass sie nicht in die Sphäre der positiven Moral eingreift, weil doch jene gewiss, diese nur wahrscheinlich ist. Es gibt drei solcher Einschränkungen. Erstens muss das Individuum wissen, dass das Gebiet der metaphysischen Hypothese dasjenige der definitiven Selbstaufopferung ist, will sagen eines Opfers, das vom i r d i s c h e n Standpunkte aus für das handelnde Individuum ganz unfruchtbar ist: bringt es doch den Menschen um den irdisch höchsten Wert, um das Leben. Zweitens soll der

*) p. 396 ff.

Mensch immer eingedenk sein, dass seine Theorie h y p o t h e t i s c h e n Charakters ist. Es ist eine p e r s ö n l i c h e W a h r s c h e i n l i c h k e i t s r e c h n u n g; ich finde mich nur solange verpflichtet, so zu handeln, als diese Hypothese m i r am wahrscheinlichsten scheint. Drittens muss man zugeben, dass solch eine Hypothese von Individuum zu Individuum variieren kann: es ist die Abwesenheit eines bestimmten Gesetzes, die Guyau als A n o m i e bezeichnet, im Gegensatz zur Kantischen Autonomie. „Durch die Aufhebung des kategorischen Imperativs wird das Desinteressement, die Selbstaufopferung keineswegs aufgehoben, nur der Gegenstand wird variieren: der eine wird sich aus diesem, der andere aus einem anderen Grunde opfern. Bentham hat sein ganzes Leben der Untersuchung des Begriffs der Nützlichkeit gewidmet; es ist eine Art Aufopferung; er hat alle seine Fähigkeiten in den Dienst der Erforschung des Nützlichen für ihn und also notwendigerweise auch für andere gestellt; das Resultat ist, dass er tatsächlich sehr nützlich war, mindestens so viel und vielleicht gar mehr wie mancher Apostel der Uneigennützigkeit, mehr wie die heilige Therese" *). Kant ging nach Guyau nicht bis zu Ende: er begann eine Revolution in der Moral, indem er den menschlichen Willen als autonom erklärte, statt dass er sich vor einem ihm fremden äusserlichen Gesetze beugen sollte. Kant blieb aber dabei auf der Hälfte des Weges, indem er behauptete, dass der Inhalt dieses autonomen Wollens für die ganze Welt identisch sein müsse. Das Persönliche geht hier vollständig verloren, während aus jener Autonomie die vollständige individuelle Originalität und nicht die allgemeine Uniformität folgen sollte.

Je mehr Hypothesen zunächst der Wahl der Menschheit vorschweben, desto sicherer wird die zukünftige und letzte Einigung sein. Die Verschiedenheit der Meinungen führt erst recht zur Wahrheit: wenn zwei Menschen verschiedener Meinung sind, so stecken sie mehr in der Wahrheit, als wenn sie das Gleiche dächten. „Wenn mehrere

*) Esq. p. 165.

Menschen eine Landschaft ganz betrachten wollen, so gibt es nur ein Mittel, es ist, dass sie einander die Rücken zukehren . . . die Wahrheit ist wie das Licht, sie kommt nicht von einem Punkte her, sie kommt von allen Seiten und auf tausend Arten. Man müsste hundert Augen haben, um alle ihre Strahlen aufzunehmen. Die Menschheit hat in ihrer Gesamtheit Millionen Augen und Ohren" *) . . . sie halte sie nur getrost alle offen. Wir stehen jetzt im Zeitalter der Arbeitsteilung, auch in Sachen des Denkens. Ehemals waren alle auf eine Art zugeschnitten, man könnte vom ersten Besten alles aussagen, ohne ihn vorerst zu kennen: seine Vorurteile, seine Irrtümer, seine Dogmen: „On pouvait compter les absurdités que sa tête renfermait, faire le bilan de son cerveau"**). Noch heutzutage gibt es eine Menge Menschen in den niederen und in den höheren Klassen, die die gleiche intellektuelle Trägheit, dieselben Vorurteile aufweisen: es wird aber, meint Guyau, immer besser, die individuelle Initiative ist im Wachsen begriffen, der Zustand der Ortodoxie verschwindet, die Heterodoxie ist die wahre Religion der Zukunft: „Die Könige gehen, die Priester werden auch gehen"***). In der Religion und in der Metaphysik muss volle Unabhängigkeit der Geister herrschen. „Il n'y a plus de Christ: que chacun de nous soit son Christ à lui-même, se relie à Dieu comme il voudra et comme il pourra, ou même renie Dieu"†). Desgleichen gilt für die Moral, man hat aber dabei nicht zu fürchten, dass, indem man überlieferte Religionen oder den kategorischen Imperativ zerstört, man die Menschheit dadurch plötzlich in den Atheismus oder moralischen Skeptizismus stürzt, denn in Sachen des Geistes sind Revolutionen noch seltener und bereiten sich noch viel langsamer vor, als im sozialen Leben. Niemand aber darf überhaupt denken, die ganze Wahrheit in seinen Händen zu haben. Unser Philo-

*) Ebenda p. 167.
**) Ebenda p. 167.
***) Ebenda 168.
†) Ebenda p. 169.

soph zieht ähnlich wie Lessing das ewige Suchen der Wahrheit ihrem Besitze vor; den Suchenden gehört die Zukunft. Nur die alten Völker, die auf einer niederen Kulturstufe standen, hatten einen festen Glauben an einem bestimmten Gott nötig, um etwas Bedeutendes anzufangen. „Man wollte ein Sicheres haben; man berührte seinen Gott mit den Fingern, man ass ihn, man trank ihn: nur dann konnte man ruhig für ihn, mit ihm sterben. Später schien und scheint die Pflicht noch jetzt vielen als seine göttliche Sache, als eine Stimme von oben, die sich in uns vernehmen lässt, die uns Befehle erteilt" *). So erscheint auch unserem Denker der „moral sense" der Schotten als eine grobe Auffassung von der Pflicht, die nötig war, um über grobe Instinkte zu triumphieren. Heutzutage hat sich das Leben und die Kultur so verfeinert, dass eine einfache Hypothese uns fascinieren und hinreissen kann; so die vielen Märtyrer der Wissenschaft. „Der Enthusiasmus ersetzt den religiösen G l a u b e n und das sittliche G e s e t z"**). Je höher das zu erreichende Ideal ist, desto grösser das Verlangen, es zu erreichen, man schöpft im Ideal selber Kraft und Mut zu seiner Erreichung. „Das Suchen der Wahrheit birgt nichts Bedingtes, Zweifelhaftes und Zerbrechliches in sich"**). Wohl ist der im Irrtum, wer eigensinnig an einer engherzigen Doktrin festhält, „aber immer gehen, immer suchen, immer hoffen, das allein ist keine Chimäre. Die Wahrheit ist in der Bewegung, in der Hoffnung, und es hat seinen Grund, dass man vorgeschlagen hat die positive Moral durch eine Philosophie der Hoffnung (Fouillée) zu ergänzen. Man muss hoffen lernen: die Hoffnung ist die Kraft, die uns vorwärts und höher trägt. — Aber es ist eine Illusion! — Was wisst Ihr? Soll man keinen Schritt tun in der Furcht, dass uns eines Tages der Boden unter den Füssen verschwinde? Es genügt nicht,

*) Ebenda p. 171.
**) Ebenda p. 172.
***) Ebenda p. 172.

weit genug in die Zukunft oder in die Vergangenheit zu blicken, man muss in sein Inneres selbst schauen. Man erblickt dort lebendige Kräfte, die sich äussern wollen, und man handelt" *). Und so kommt unser Denker zur zweiten Form des metaphysischen Wagens: zur Handlung. Es gilt für unseren Philosophen die Identität von Leben und Aktivität. Die Tat, die Handlung, die Arbeit ist für Guyau alles. Die Zeit des Glaubens ist vorüber, die des Zweifels wollen wir überwinden: „Es gibt eine Mitte zwischen Zweifel und Glauben, zwischen der Ungewissheit und der kategorischen Behauptung: Es ist die Tat; durch sie allein kann Ungewisses sich verwirklichen, Realität werden . . . Die Menschheit hat lange gewartet, dass Gott ihr erscheinen solle, und er ist ihr erschienen, und es war nicht Gott. Die Zeit des Wartens ist vorüber, jetzt ist die Zeit des Arbeitens. Steht das Ideal noch nicht wie ein Haus fertig da, so hängt es von uns und unserer Arbeit ab, dass es es wird"**). Die Aktivität heilt vom Pessimismus, auch vom Skeptizismus. Die Handlung ist eine wahre metaphysische Spekulation über die Zukunft, über die Unendlichkeit. „Mein Denken geht ihr voraus ebenso wie meine Aktivität; sie richtet die Welt ein, verfügt über die Zukunft. Es scheint mir, dass ich Herr des Unendlichen bin . . ., je mehr ich handle, desto mehr hoffe ich"***).

Damit aber unsere Handlung alle diese Resultate erreicht, ist notwendig, dass sie sich an etwas ganz Bestimmtes und irgendwie Nahes hält. „Gutes tun wollen nicht der ganzen Welt, nicht der ganzen Menschheit, sondern bestimmten Menschen, ein aktuelles Elend aufheben, jemand von einer Last erleichtern, von einem Leiden — das ist etwas, was nicht täuschen kann; man weiss, was man tut . . . selbst im Zweifel kann man lieben; selbst in der intellek-

*) Ebenda p. 173.
**) Ebenda p. 174.
***) Ebenda p. 177.

tuellen Nacht, die uns verhindert, irgend ein entferntes Ziel zu verfolgen, kann man dem die Hand ausstrecken, der zu unseren Füssen weint" *).

Siebentes Kapitel.

Sittlichkeit, Religion und Kunst.

Nachdem wir nun die Darstellung des eigentlichen ethischen Systems Guyaus abgeschlossen haben, wird es wohl am Platze sein, das Verhältnis der Sittlichkeit zu den anderen grossen Kulturwerten, Reilgion und Kunst, in der Philosophie Guyaus zu betrachten. Wir werden uns dabei hauptsächlich auf das Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion beschränken, da wir hierbei „L'Irreligion de l'avenir"**), das grossartigste Werk Guyaus, zu Rate ziehen

*) Ebenda p. 178.

**) Ebenso wenig wie Guyaus „morale sans obligation ni sanction ein unsittliches Werk ist, ist auch das „L'Irreligion" kein Feind der innigen Religiosität. Vielmehr bemüht sich Guyau, das wertvolle im religiösen Gefühl herauszulösen und für die menschliche Kultur zu retten. So führt Staudinger in den „Philosophischen Monatsheften", Bd. 24 p. 588 ff., in der Recension des „L'Irreligion" folgendes aus: „Wer durch obigen Titel verleitet, das Werk eines religionsstürmenden Materialisten vermuten wollte, fände sich gründlich enttäuscht . . . Was er Irreligion, Religionslosigkeit nennt, ist im Grunde gar nicht das, was wir Deutsche mit diesem Namen zu bezeichnen pflegen: es ist vielmehr, was wir Konfessionslosigkeit, Freiheit der persönlichen Ueberzeugung nennen würden. Der Referent muss bekennen, dass er seit langem kein Buch gelesen hat, welches ihn so in innerster Seele zu ergreifen vermochte. Er fühlte sich freier, reiner, besser in dieser Gesellschaft. Gründlichkeit der Forschung, Umsicht, Klarheit und Ruhe der Beweisführung, Schönheit der Darstellung und vor allem eine reine, wahrhaft adlige Gesinnung wird auch der entschiedene Gegner dem Verfasser nicht absprechen können. Wir möchten von Herzen wünschen, dass dieses Buch in Deutschland viele und aufmerksame Leser finde."

können; das Verhältnis der Sittlichkeit zur Kunst soll nur kurz gestreift werden.

Guyau ist ein systematischer Denker durch und durch. Ein Gedanke ist es, der seine Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie gleichzeitig beherrscht: das volle, reiche und expansive Leben. So ist für unseren Denker das ästhetische Gefühl — das Leben, welches zum Bewusstsein seiner selbst gekommen ist, seiner Intensität und innersten Harmonie. Das Aesthetische gründet sich auf die Mitteilsamkeit des Gefühlslebens. Das sittliche Gefühl ist andererseits das möglichst intensive und extensive Leben, welches zum Bewusstsein seiner praktischen Fruchtbarkeit gekommen ist. Die Hauptform dieser Fruchtbarkeit ist die Handlung für den anderen und die Geselligkeit mit anderen Menschen. Endlich wird das religiöse Gefühl nach Guyau dann hervorgebracht, wenn „das Bewusstsein von der gesellschaftbildenden Kraft des Lebens sich auf die Allgemeinheit der Wesen ausdehnt, nicht nur der realen und lebenden, sondern auch möglichen und idealen Wesen" *). (Mit Recht bezeichnet deshalb Fouillée den Kern der Guyau'schen Philosophie als den Pananimismus. „Revue metaphysique" 1906 p. 529).

Guyau findet alle bisherigen Definitionen der Religion, die den Gesichtspunkten der Physik, Ethik und Metaphysik entnommen sind, für ungenügend, sie müssen durch den Gesichtspunkt der Soziologie ergänzt werden; Guyau sieht in der Sociabilität das Wesen des religiösen Gefühls, welches auch alle positiven Religionen überleben werde. Der religiöse Mensch bevölkert das Universum mit höheren Kräften, Gesellschaften, zu denen er in Beziehung steht, und zwar denkt er sich dieses Verhältnis, dieses religiöse Band mit der übersinnlichen Societät ex analogia societatis humanae: „Religion ist universeller Sociomorphismus"**). Sie ist eine physische metaphysische und ethische Erklärung aller Dinge in Analogie zur menschlichen Gesellschaft

*) „L'Irreligion de l'avenir" p. X.
**) Ebenda p. III.

in einer phantastischen und symbolischen Form. Sie ist in zwei Worten eine soziologische Erklärung des Universums in einer mythischen Form" *).

Guyau stellt sich in seinem weit veranlagten Buche zur Aufgabe, zunächst die Entstehung und die Evolution der soziologischen Mythologie zu verfolgen. Das mythische und phantastische Element, welches den überlieferten Religionen wesentlich ist und sie von der Philosophie trennt, muss als unwesentliches und unphilosophisches Element abgestreift werden; es soll bewiesen werden, dass der soziologische Standpunkt sich als der weiteste und wahrscheinlichste herausgestellt und am besten dient, das Universum metaphysisch zu erklären.

Guyau betont ausdrücklich, dass es ihm mit der Irreligion der Zukunft ernst ist, im Gegensatz zu denjenigen Denkern der Gegenwart, die doch den alten Namen behalten wollen, obwohl sie in ihn einen ganz neuen wissenschaftlichen oder metaphysischen Inhalt hineininterpretieren, der mit dem herkömmlichen Begriff der Religion nichts zu tun hat. „Jedes Irreligiöse oder A-religiöse ist aber keineswegs antireligiös. Im Gegenteil, die ungläubige Zukunft wird vom religiösen Gefühl alles behalten, was in ihm das reinste war: einerseits die Bewunderung des Kosmos und der in ihm entfalteten Kräfte; andererseits das Suchen nach einem überindividuellen, sozialen, ja kosmischen Ideal, das die Wirklichkeit transcendiert"**). Guyau bekämpft ebenso den antireligiösen wie den religiösen Fanatismus. Er sagt gegen den ersten: „Quand vous vous indignez contre quelque vieux préjugé absurde, songnez qu' il est le compagnon de route de l'humanité depuis dix mille ans peut-être, qu 'on s'est appuyé sur lui dans les mauvais chemins, qu' il a été l' occasion de bien des joies, qu' il a vécu pour ainsi dire de la vie humaine: n 'y a-t-il pas pour nous quelque chose de fraternel dans toute pensée de l'homme?"**).

*) Ebenda p. III.
**) Ebenda p. XIV.
***) Ebenda p. XXVII.

Andererseits aber muss doch reiner Tisch geschaffen werden, es muss offen bekundet werden: das Zeitalter der Religion ist vorüber und mit ihm auch die Zeit der grossen Religionsstifter und Propheten, der Moses, Iesaias, Buddha, Iesus: „Es ist ein grosser Beruf, der ausstirbt" *).

Guyau polemisiert noch gegen manche Denker, die deshalb die Religion beibehalten möchten, weil sie eine nützliche und fruchtbare Illusion sei. Guyau gibt zu, dass es in der Geschichte des menschlichen Geistes viele Irrtümer gegeben hat, die zur Erforschung der Wahrheit sehr fördernd und nützlich waren. „Der Irrtum ist aber nicht das Ziel des menschlichen Geistes: wenn man mit ihm rechnen muss, wenn es unnützlich ist, ihn mit einem bitteren Ton anzuschwärzen, so braucht man ihn doch auch nicht verehren. Die grossen logischen Geister sind immer sicher, dass man sie befolgt, man überlasse ihnen nur Iahrhunderte und sie werden die Menschheit hinreissen; die Wahrheit kann warten: sie bleibt immer jung und ist immer sicher an einem Tage erkannt zu werden.

Bisweilen in den langen Nachtmärschen schlummern die Soldaten im Gange ein, ohne indessen stehen zu bleiben; sie gehen träumend immer vorwärts und wachen erst an der Ankunftsstelle auf, um sogleich eine Schlacht zu liefern. Ebenso rücken die Ideen des menschlichen Geistes schlafend vor; zuweilen sind sie so erstarrt, dass sie unbewegt erscheinen, man ermisst, empfindet erst ihre Kraft und ihr Leben an dem Wege, den sie gemacht haben; endlich bricht der Tag an und sie erscheinen: man erkennt sie, sie sind siegreich"**).

Was den Zusammenhang der Religion mit der Moral anbelangt, so sucht Guyaus zunächst zu zeigen, wie die religiöse Moral in Auflösung begriffen ist, dann aber, dass die einzigen dauerhaften und wertvollen Elemente der Religion in der Ethik erhalten bleiben werden.

---

*) Ebenda p. 306: „C'est une grande profession qui meurt".
**) Ebenda p. XXVIII.

Die religiöse Moral enthält zwei Prinzipien, die in einer jeden Religion und in einer jeden Ethik enthalten sind: den Respekt und die Liebe. Es wird Guyau ein Leichtes sein, zu zeigen, wie diese beiden Prinzipien von den an ihnen haftenden religiösen Beimischungen an Reinheit erheblich verloren haben. So wurde die Idee des Respekts im Christentum mit zwei fremdartigen Elementen verbunden und deshalb verdorben: durch die Furcht der Menschen vor Gott und die Rache Gottes an den Menschen. Besonders bemerkenswert sind Guyaus Ausführungen, die zeigen, wie die Liebe durch religiöse Zutaten an sittlichem Gehalt eingebüsst hatte. Durch den Begriff der Gnade wurde das höchste Prinzip der Moral durch das Christentum mit einem gröbsten Element des Anthropomorphismus behaftet: der Gunst. „Gott wird nach dem Muster der absoluten Könige aufgefasst, die ihre Gunst nach ihrer Laune austeilen; es ist ein Soziomorphismus vulgärster Art, den man in das Verhältnis des Schöpfers zu seinen Schöpfungen verlegt hatte . . . Es gibt Wesen, die von der universellen Liebe sogar ganz ausgeschlossen werden durch die Verdammnis"**).

Dann kommt die Rache. Es ist zuweilen die tierische, zuweilen die raffinierteste Rache, der wir in der Lehre des Christentums begegnen. So sagt Paulus: „Hat dein Feind Hunger, so gib ihm zu essen, denn es sind glühende Kohlen, die du da auf sein Haupt anhäufst"**). Guyau sagt dazu: „On allume le feu de l'enfer pour les autres avec sa propre charité"***). Dieser Einschlag von unausrottbarem Barbarentum, welcher zwischen den liebevollsten Worten aufflackert, diese Rückkehr des Instinkts der Rache bei Gott, sagt Guyau, zeigt die Gefahr der Einführung eines theologischen Elementes in die Ethik der Liebe.

Aber noch eine besonders wichtige Gefahr liegt in der mystischen Auffassung der göttlichen Liebe. Der Mystizismus steht nach Guyau im Gegensatz zum Geiste unserer Zeit und muss daher ganz verschwinden. „Das menschliche Herz

---

*) Ebenda p. 161.
) *) Ebenda p. 161, Quellenangabe daselbst.

hatte sich von jeher trotz seiner Fruchtbarkeit in Leidenschaften aller Art um eine kleine Zahl von Objekten konzentriert, welche untereinander die Wage halten. Gott und die Welt sind zwei Pole, zwischen welchen unser Gefühlsleben eingeteilt ist: man muss wählen. So haben von jeher die religiösen Sekten einen möglichen Gegensatz geahnt zwischen der absoluten Liebe zu Gott und der Liebe zum Menschen. In vielen Religionen hat sich Gott als eifersüchtig gegen die Liebe zu anderen Naturwesen gezeigt, eine Liebe, die ihm sozusagen entrissen wurde. Gott fand es für ungenügend, den „Ueberfluss an Herz" zu bekommen, er wollte die ganze menschliche Seele in Beschlag nehmen" *). Die Inder sahen die erhabenste Fröhlichkeit im Sich-Loslösen von der Welt, in der Einsamkeit der dichten Wälder, im Verwerfen einer jeden irdischen Leidenschaft, in mystischer Gleichgültigkeit allen sterblichen Dingen gegenüber. Im Abendlande, wenn das Christentum auftaucht, entsteht ein Durst der Einsamkeit, ein Fieberhunger zur Wüste ergreift wieder die Seelen. Zu tausenden fliehen die Menschen in verlorene Gegenden, verlassen ihre Familien und Gemeinden, verneinen alle ihre Beziehungen der Gottesliebe wegen, sie fühlen sich Gott näher, wenn sie von allen anderen Wesen entfernt sind. Das ganze Mittelalter wurde gequält vom Kampfe zwischen der göttlichen und menschlichen Liebe. Tatsächlich hat schliesslich die Menschenliebe bei der Mehrheit der Menschen den Sieg davon getragen, bei besonders gewissenhaften und strengen Seelen aber wird jener Gegensatz zwischen Gottes- und Menschenliebe oft wieder lebendig, flackert wieder auf. So verstiess Pascal zuweilen seine Schwester und zeigte ihr gegenüber unheimliche Kälte, wo sie seine Leiden zu lindern suchte. Pascal sah auch in der unschuldigsten und reinsten Freundschaft eine Sünde: „en fomentant et en souffrant ces attachements, on occupe un coeur qui ne doit être qu' à Dieu seul; c' est lui faire un larcin de la chose du monde qui lui est la plus précieuse . . Il

*) Ebenda p. 162.

est injuste qu' on s'attache à moi, quoiqu' on le fasse avec plaisir et volontairement. Je tromperais ceux à qui j 'en ferais naître le désir, car je ne suis la fin de personne, et n' ai pas de quoi les satisfaire. . . Je suis donc coupable de me faire aimer, et si j'attire les gens à s'attacher à moi . . . Il faut qu' ils passent leur vie et leurs soins à plaire à Dieu et à le chercher" *). Guyau führt noch mehrere Beispiele an, wie diese Rivalität zwischen der Gottes- und Menschenliebe noch jetzt besteht: so ist es an manchen religiösen Pensionaten den Kindern verboten, den Eltern und Geschwistern gegenüber allzu viel Liebe zu erweisen: „on leur fait un cas de conscience d' un baiser fraternel ou filial"**). Das Heiratsverbot der katholischen Kirche für die Priester beruht auf demselben Grunde.

Geradeso wie man von einer Enge des Bewusstseins spricht, scheint man nach Guyaus Ausführungen das Recht zu haben, von einer Enge des menschlichen Herzens zu sprechen. Himmel und Erde kämpfen um das menschliche Herz und wollen es gewinnen. Für Beide reichen die Schätze der menschlichen Liebe nicht aus. Guyau freut sich, dass die Erde den Himmel besiegt***), und sucht zu zeigen, dass im sozialen Leben jetzt sich um Gott alle Feinde des Fortschritts scharen, die Anhänger der „vieux régimes" von Privilegien, von erblichem Hass finden in Gott ihren natürlichen Verteidiger. „Es scheint, sagt Guyau, dass in den frommen Herzen jetzt wie vormals neben dem mystischen Liebesaufschwung zu Gott unmittelbar die Verdammung und Verfluchung des Menschen wohne. Man hat übrigens schon lange bemerkt, dass die, die am besten zu segnen verstehen, nötigenfalls auch am besten fluchen . . . Nichts gleicht an Heftigkeit dem sanftmütigen Jesus, wenn er zu den Pharisäern spricht, deren Lehren im Grunde genommen den seinigen so ähnlich waren. Wer auf seiner Stirn den

*) Ebenda p. 163: Zitat aus Pascal.

**) Ebenda p. 163.

***) Aehnlich Nietzsche: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu", „Also sprach Zarathustra" p. 13.

Hauch Gottes wahrgenommen zu haben glaubt, wird leicht unzugänglich und bitter, wenn er sich unter Menschen wiederfindet: er ist nicht mehr für sie geschaffen. Das Göttliche und Uebermenschliche nähern sich dem Unnatürlichen und Unmenschlichen.

Wir sehen, der persönliche Gott der Mystiker und die Liebe zu ihm stört den Frieden auf Erden und die Liebe zum Menschen. Ganz anders aber, sagt Guyau, steht die Sache, wenn wir Gott nicht als Person, sondern als Ideal auffassen, als einen ewigen Vorwurf für unser Handeln. Hier gibt es nicht mehr jenen verhängnisvollen Gegensatz zwischen Gott und Mensch: „Das Ideal setzt sich nicht der Welt entgegen, es überschreitet sie nur; es ist grundsätzlich identisch mit unserem Denken, welches von der Natur ausgehend sie sogleich überschreitet, sieht in die Zukunft voraus und bereitet den ewigen Fortschritt vor. Im Leben sind Wirkliches und Ideales ausgesöhnt, weil es Sein und Werden einschliesst. Leben ist Entwicklung; Entwicklung aber ist der Leiter Jakobs ähnlich, die sich gleichzeitig auf die Erde stützt und an den Himmel lehnt; an ihrem Fusse fühlen wir uns als Tiere, am Gipfel kommen wir uns wie Götter vor"*).

Es würde uns zu weit führen, uns noch bei anderen Formen und Zusammenhängen der religiösen Moral aufzuhalten; was noch Guyau weiter über Askese, Erbsünde, Gebet und Extase ausführt, ist an sich sehr eigentümlich und interessant, steht aber mit unserem Thema in allzulosem Verhältnis.

Wir wollen nur noch einen Punkt berühren: den Anteil, den die Ethik in den Ersatzformen der Religion nach Guyau haben werde.

Es entspricht dem soziologischen Standpunkte Guyaus vollständig, wenn er die Gemeinschaft als Wesen der Religion ansieht. Es ist deshalb begreiflich, wenn Guyau die zukünftigen Erastzformen der Religion in drei Arten von Gemeinschaften sucht: Gemeinschaft der Denkenden, Wollenden und Fühlenden. Guyau bemüht sich zu zeigen, wie die bleibenden ethisch und kulturell wertvollen Elemente der Religion sich in diesen drei Arten der Gemeinschaft ausleben werden. Wir würden naturgemäs uns hauptsächlich der Gemeinschaft der Wollenden zuwenden, die ethischen Werten sich widmen solle. „Die Wollenden werden fortsetzen, sich frei zu verbinden angesichts der menschlichen Leiden, die zu lindern sind, der Laster und Irrtümer, die zu heilen sind, der ethischen Ideen, die zu verbreiten sind" *). Folgende ethischen Elemente der Religion werden dieselbe nach Guyau überleben: Mitleid und Liebe, der Enthusiasmus, die Hoffnung, der Kultus der Toten.

*) L'Irreligion p. 169.

„Wie die Dichtung, so hat auch die Religion ihre höchste und schönste Erscheinungsform im Mitleid. Die Liebe der Menchen für einander hat nicht zur nötigen Voraussetzung die vollständige Uebereinstimmung der Geister. Im Gegenteil wird diese Liebe erst eine relative Uebereinstimmung hervorrufen: Liebet einander und ihr werdet euch verstehen; habt ihr euch verstanden, so seid ihr näher zur Uebereinstimmung. Ein Licht entspringt der Vereinigung der Herzen"**).

Die historischen Religionen atmeten zu neuem Leben auf, als sie sich mit sittlichem Gehalt tränkten; sie wurden dann zu einer der wichtigsten Quellen des menschlichen Zartgefühls. Der Buddhismus und das Christentum fanden sich an der Spitze aller Unternehmungen der menschlichen Barmherzigkeit. „Nach einem mehr oder minder langen Zeitabschnitt durch das Geschick zu intelektueller Sterilität verdammt hatten die Religionen das Genie des Herzens"***).

Die Handlungen der Liebe sind ethisch, religiös, ja metaphysisch zugleich. „S' identifier par la pensée et le coeur avec autrui, c'est spéculer au plus beau sens du mot: c'est risquer le tout pour le tout. Ce grand risque l'homme voudra toujours le courir" †).

*) Ebenda p. 346.
**) Ebenda p. 346.
***) Ebenda p. 347.
†) Ebenda p. 348.

Mit so einem Wagen ist der Enthusiasmus unzertrennlich verbunden. Der Enthusiasmus setzt einen Glauben an die mögliche Realisierung des Ideals voraus, einen aktiven Glauben, der sich in Kraftanstrengung äussert.

Das Mögliche kann nur dadurch bewiesen werden, dass man es in Wirklichkeit umsetzt, d. h. dass man ihm sein Wesen abstreift, das Noch-Nicht. „Le monde est aux enthousiastes, qui mêlent de propos délibéré le pas encore et le dejà, traitant l'avenir comme s'il était présent; aux esprits synthétiques qui dans un même embrassement confondent l'idéal et le réal; aux volontaires qui savent brusquer la réalité, briser ses contours rigides, en faire sortir cet inconnu qu' un esprit froid et hésitant pourrait appeler avec une égale vraisemblance le possible ou l'impossible. Ce sont les prophètes et les messies de la science. L' enthouisiasme est nécessaire à l'homme, il est le génie des foules, et, chez les individus, c' est lui qui produit la fécondité même du génie" *).

Der Enthusiasmus aber wurzelt in der Hoffnung, und um zu hoffen, muss man ein männliches Herz, muss man Mut haben. Man spricht vom Mut der Verzweiflung. Guyau will, dass man vom Mut der Hoffnung sprechen soll.

Das Objekt des Enthusiasmus wechselt von Zeitalter zu Zeitalter: es war die Religion, es können auch wissenschaftliche Theorien und Erfindungen sein, am häufigsten aber noch ethische Ideale. Daraus schliesst Guyau, dass der Proselytismus, der doch scheinbar nur dem Geiste der Religion eigen ist, doch mit den Religionen nicht verschwinden werde, er wird sich nur verwandeln. Bei jedem aufrichtigen und enthusiastischen Menschen findet sich das Zeug zu einem Missionar und Propagandisten von Glauben und Idealen. „Après la joie de posséder une vérité ou un système qui semble la vérité, ce qui sera toujours le plus doux au coeur humain, c'est de répandre cette vérité, de la faire parler et agir par nous, de l'exhaler comme notre souffle même, de la respirer et de l'inspirer tout ensemble. Il n'y a pas seulement douze apôtres dans l'histoire de l'humanité; on compte encore aujourd 'hui et on comptera dans l'avenir autant d'apôtres que de coeurs restés jeunes, forts et aimants. Il n'existe pas d' idée dans notre cerveau qui n'ait un caractère social, fraternel, une force d'expression et de vibration par delà le moi. L'ardeur à propager les idées aura donc, dans la societété future, une importance aussi grande que l'ardeur à les découvrier. Le prosélytisme tout moral prendra pour but de communiquer à autrui l'enthousiasme du bien et du vrai, de relever le niveau des coeurs dans la société entière, principalement chez le peuple" *).

*) Ebenda p. 349.

Guyau wiederholt seinen Lieblingsgedanken, dass Egoismus innere Kleinlichkeit und Armut bedeute, die rein egoistischen Handlungen sind eher Fäulnis — als Nahrungsfrüchte auf dem Baume des Lebens. Der Egoismus ist die ewige Illusion des Geizes: Angst, die Hand aufzumachen, Unkenntnis der Produktivität, des gegenseitigen Kredits, der Vermehrung des Reichtums durch seine Zirkulation. „En morale comme en économie politique, il est nécessaire que quelque chose de nous circule dans la société, que nous mêlions um peu de notre être propre et de notre vie à celle de l'humanité entière"**).

Nun könnten die Anhänger der Religionen erwidern: ethischer Proselytismus sei deshab unmöglich, weil die Ethik der Vergeltung (Sanktion) entbehre, die in den historischen Religionen auf die Geister eine so grosse Macht auszuüben pflegte. Wie ist Bekehrungseifer ohne ein System von Lohn und Strafe möglich? Darauf erwidert Guyau, dass das rein ethische Gefühl eben darin besteht, das man das Gute bloss um seiner selbst willen tut. Das Genie der Evangelisten und Jesu hat mehr durch eine zugleich populäre und erhabene Form dazu beigetragen, hohe Ideale der Sittlichkeit zu verbreiten, als durch Drohung mit göttlicher Rache und flammender Hölle. In den Worten: „Liebt euch untereinander; an diesem Zeichen werden alle erkennen, dass ihr

*) Ebenda p. 350.
**) Ebenda p. 352.

meine Jünger seid, indem ihr für einander Liebe habet", — in dieser wunderbaren und ewigen Vorschrift, sagt Guyau, liegt eine grössere, unerschöpfliche, praktische Kraft als in jenen Verweisen, für die wir heutzutage nur noch ein Lächeln übrig haben, wie z. B.: "Ihr werdet ins Feuer geschleudert werden... es wird Heulen und Zähneklappern geben.." Die Religion hatte es zweifellos vermocht, tausende von Märtyrern freudevoll den Martern entgegenzutreiben; es ist gewiss aber eine noch schwerere, aber nicht unausführbare Aufgabe, Millionen von einfach anständigen Menschen grosszuziehen. Der ethische Mensch soll nie auf Vergeltung seiner guten Taten rechnen: es ist auch übrigens eine falsche Rechnung. Es ist gut und vernünftig, bei einer guten Handlung sogar auf Undankbarkeit zu rechnen. Man muss auch darauf verzichten, nach dem Tode für seine gute Tat belohnt zu werden. Der wirksamste ethische Unterricht ist der, der sich an die edelmütigsten Gefühle wendet. Guyau behauptet, dass das einzig Dauerhafte und positive Element in der Idee der Vergeltung keineswegs der Lohn und die Strafe ist, sondern die Auffassung, dass die Idee des Guten in sich hinreichend virtuelle Kraft habe, die Natur zu beherrschen, die ganze Welt zu durchfluten. „Il nous semblerait bon que l'homme juste et doux eût un jour le dernier mot dans l'univers. Mais ce règne du bien que l'humanité rêve n' a pas besoin, pour s'établir, des procédés de la royauté humaine. Le sentiment moral peut se considérer lui-même comme devant être la grande force et le grand ressort de l'univers; cette ambition de la moralité à envahir progressivement la nature, par l'intermédiaire de l'humanité, est ce qui' il y a de plus élevé dans le domaine philosophique; c' est aussi ce qu' il y a de plus propre à entretenir l'esprit de prosélytisme. Nul mythe n' est ici nécessaire pour exciter l'ardeur du bien et le sentiment de l'universelle fraternité. Ce qui est grand et beau se suffit à soi-même, porte en soi sa lumière et sa flamme" *).

---

*) Ebenda p. 358.

Was auch die Menschheit der Zukunft über das Jenseits denken werde, wie sie auch den letzten Triumph des Guten sich vorstellen wird, ein Gedanke ist es nach Guyau, der immer leicht zu erhalten und zu verbreiten sein wird: es ist der Totenkultus, die Liebe und Verehrung für die Ahnen, der Respekt vor dem Tod und den Toten. Der Totenkultus ist ein Grundstein aller Religionen, ohne eigentlich an irgendwelches Dogma gebunden zu sein. Die Religionen werden verschwinden, die Ehrfurcht vor den Toten wird bestehen, weil das metaphysische Gefühl des Unbewussten im Tode sich immer mehr entwickeln wird.

Diese Ehrfurcht vor dem Tode und den Toten hat bei unserem Philosophen noch einen persönlichen Hintergrund: im zarten Alter starb ihm sein Vater. Dieser Tod und die ihn begleitenden Tränen seiner Mutter blieben auf immer in der empfindlichen Seele des Denkers leben *).

Im Anschluss an die Verwerfung des Jenseits angesichts der Vergeltung wird es am Platze sein, anzuführen, wie Guyau einen Versuch macht, die Unsterblichkeit der Seele zu retten, und zwar auf dem Wege von ethisch-metaphysischen Hypothesen, die in der Richtung der empirischen Wissenschaft und der evolutionistischen Theorie liegen. Zunächst lebt der Mensch in seinen Werken und Handlungen fort, hauptsächlich in seinen geistigen Werken und sittlichen Handlungen. Das ist ein geläufiger Gedanke, dem aber Guyau interessante Seiten abgewinnt: wie ein echter Künstler und selbständiger Denker versteht es unser Philosoph, dem allergewöhnlichsten noch Ungewöhnliches und Eigenartiges abzulocken.

Unsere Handlungen gehen weiter als wir selbst und verfolgen ins Unendliche ihre Konsequenzen. „Même au point de vue purement physique et physiologique, le bien pensé n'est pas perdu, le bien tenté n'est pas perdu, quisque la pensée, le désir façonnent les organes. L'idée même de ce qui est aujourd'hui chimère implique und mouvement

---

*) Guyau hat diesen seinen Gefühlen im Gedicht „Le devoir du doute" („Vers d'un philosophe" p. 61) schönen Ausdruck gegeben.

réel de notre cerveau; elle est encore une „idée-force" qui contient son élément de vérité et d' influence. Nous héritons non seulement de ce que nos pères ont fait, mais de ce qu' ils n'ont pu faire, de leur oeuvre inachevée, de leur effort en apparence inutile. Nous frémissons encore des dévouements et des sacrifices de nos ancêtres, des courages dépensés même en vain, comme nous sentons au printemps passer sur nos coerus le souffle des printemps antédiluviens et les amours de l'âge teritiaire . . . Ce qui a vraiment vécu une fois revivra donc . . . Je suis bien sûr que ce que j'ai de meilleur en moi me survivra. Non, pas un de mes rêves peut-être ne sera perdu: d'autres les reprendront, les rêveront aprés moi, jusqu' à ce qu' ils s'achèvent und jour. C' est à force de vagues mourantes que la mer réussit à façonner sa grève, à dessiner le lit immense où elle se meut" *).

Aber dieses Fortleben in unseren Werken und Handlungen ist nur eine Art unpersönlicher und äusserlicher Unsterblichkeit; könnte es nicht auch eine Art persönlicher und innerlicher Unsterblichkeit geben, die ein religiöses Gemüt befriedigen könnte? Die Wisesnchaft will nichts von individueller Unsterblichkeit hören. Die geschlechtliche Zeugung, der soziale Instinkt, ja der wissenschaftliche und metaphysische Drang, der uns zur Erkenntnis des Alls lockt — alles Motive, die die Wissenschaft als eine Negation der individuellen Unsterblichkeit betrachtet. Jede Individualität ist wissenchaftlich betrachtet eine Art provisorische Heimat, ein Vaterland. Wir lieben unsere Heimat, wir lieben unser Ich. Nun wissen wir ja, dass ein Vaterland ganz untergehen kann, weshalb soll ein Individuum nicht ganz sterben können? So gibt es für die Wissenschaft keine individuelle Unsterblichkeit. „ Les savants modernes sont de ceux qui n'ont pas d'espérance, come disait saint Paul: nous sommes individuellement trop peu selon la science pour vivre toujours individuellement"**).

---

*) L'Irreligion p. 458.
**) Ebenda p. 461/62.

Nun hatte auch der wissenschaftliche und philosophische Stoicismus mit Epiktet gut reden, dass es „natürlich" ist, wenn eine zerbrechliche Vase zerbricht und der sterbliche Mensch stirbt. Es fragt sich aber, ob dieses „Natürliche" und Wissenschaftliche auch meiner Vernunft und meiner Liebe Genüge tut? Wenn ich jemand wahrhaft liebe, so bin ich ihm so anhänglich, als ob er unvergänglich wäre. „Ie corrige, je transfigure la nature même, je dépasse par ma pensée la brutalité de ses lois, et c'est peut-être là l'essence même de l'amour d'autrui"*).

Wie die Wissenschaft es nur mit der Art, dem Allgemeinen, so hat es die Liebe nur mit dem Besonderen zu tun und will es keineswegs nur als Exemplar der Gattung betrachten. „Die Mutter liebt ihr Kind, so wie es ist, mit seinen Augen und seinem Lächeln: ihr Kind ist keineswegs andern früher oder später lebenden Kindern ähnlich: Tous les sourires qui passent successivement sur le visage des générations ne seront jamais un certain sourire qui illumine là, près de moi, le visage aimé. La nature entière n' a pas d'équivalent pour l'individu, qu'elle peut écraser, non remplacer"**). Wie die Mutter das Kind, so liebt der Freund den Freund, der Mensch den Menschen, ja oft der Mensch seinen Hund, der Künstler, der die Individualität einer Blume und eines Sonnenstrahls fühlt, — gar die ganze Natur! Was man aber liebt, möchte man unsterblich sehen. „Tout être qui aime n'acquiertil pas un titre à l'immortalité" ***)

Wir sehen: die Wissenschaft ist bereit im Namen der natürlichen Evolution das Individuum überall zu opfern, die Liebe aber möchte im Namen einer höheren sozialen und ethischen Evolution das Individuum ganz für ewig erhalten: „C' est l' une des plus inquiétantes antinomies qui se posent devant l' esprit du philosophe" †).

---

*) Ebenda p. 462.
**) Ebenda p. 463.
***) Ebenda p. 463.
†) Ebenda p. 364.

Von dieser Antinomie versucht uns Guyau mit Hilfe des soziologischen Standpunktes durch einen Kompromiss zu retten.

Der soziale Instinkt, der doch das Wesen einer jeden Zuneigung und Liebe ausmacht, ist hier für unseren Philosophen von entscheidender Bedeutung; das Individuum selber wird als eine Gesellschaft aufgefasst, die Gemeinschaft als das Gesetz der Natur. Das Individuum kann zwar nicht ganz unsterblich werden, wenn es aber das Wesentliche und Beste in ihm wäre, was gerettet werden könnte, so sollte die Liebe sich damit zufrieden geben. Das Wesentliche aber, das Prinzip einer wahren Persönlichkeit ist nach Guyau das Bewusstsein. Wir wollen sehen, wie Guyau dem Bewusstsein unendliche Dauer zu verschaffen sucht.

Guyau beruft sich auf Wundt, der das Werk von Aristoteles, Hume, Berkley, Kant und Schelling fortsetzend bewiesen hätte, wie unrichtig es ist, die Seele, das Bewusstsein, als eine einfache Substanz zu betrachten. Vielmehr ist das Bewusstsein als ein Prozess, als eine Kontinuität von Funktionen zu betrachten. „Das Bewusstsein in seinen verschiedenen, aber dennoch eng zusammenhängenden Zuständen ist für die Auffassung unseres i n n e r e n Seins eine Einheit, die jener Einheit analog ist, die zur Auffassung unseres äusserlichen Seins dient (der Körper" *).

Das Problem der Unsterblichkeit wird jetzt lauten: wieweit könnte sich die Kontinuität der Bewusstseinsfunktion ausdehnen lassen, wie könnte sie eine unabsehbare Dauer gewinnen? Nun gibt es ja in der materiellen Welt solche unauflösbare, obwohl zusammengesetzte Körper: so die wichtigsten, „einfachen" Atome, die in Wahrheit zusammengesetzt sind. Wenn es solche „unsterbliche" physische Individualitäten gibt, weshalb sollte es auch nicht solche psychische (geistige) Individualitäten geben, die doch der Unsterblichkeit sicher würdiger wären? Eine solche Individualität müsste nur zugleich solid genug sein, um auf immer zu

*) Ebenda p. 466: Zitat aus Wundt.

beharren und fein genug, um eine Anpassungsfähigkeit an die verschiedensten Veränderungen der universellen Evolution zu besitzen. Betrachten wir das Verhältnis der menschlichen Seelen, der verschiedenen Bewusstseinseinheiten untereinander. Die moderne Psychologie lehrt, dass sie sich vereinigen und einander durchdringen, wenn auch nicht ganz, so doch in ihren Zuständen. Ist dem so, so ist es erlaubt, sich zu fragen: „si les consciences, en se pénétrant, ne pourront un jour se continuer l'une dans l'autre, se communiquer une durée nouvelle, au lieu de rester, selon le mot d Leibnitz, plus ou moins „momentanées", et si ce sera un avantage pour l'espéce humaine" *).

Worauf es ankommt, ist nur den Zusammenhang, die Liebe unter den Menschen auf's höchste zu steigern: „il y aurait ainsi fusion possible, il y aurait pénétration mutuelle si intense que, de même qu' on souffre à la poitrine d'autrui, on en viendrait à vivre dans le coeur même d' autrui" **). Es ist ein idealer Zustand, in dem Jeder in Jedem sich auflösen wird, ohne aber dadurch seine Persönlichkeit aufzugeben. Das Bewusstsein soll dabei gleichzeitig höchste Kompliziertheit und höchste Einheit erreichen, um dadurch höchste Persönlichkeit zu sein, aber auch gleichzeitig eine gewaltige Anpassungskraft besitzen, um das Bewusstsein der Mitmenschen durchdringen zu können. Lassen wir Guyau zur Ergänzung dieses Gedankens, der sicherlich grossartig ist, noch selber sprechen: „Cette complète fusion des consciences, où d'ailleurs chacune pourrait garder sa nuance propre tout en se composant avec celle d'autrui, est ce que rêve et poursuit dès aujourd' hui l'amour, qui, étant lui-même une des grandes forces sociales, ne doit pas travailler en vain. Si l'on suppose que l'union des consciences individuelles va sans cesse en se rapprochant de cet idéal, la mort de l' individu rencontrera évidemment une réstistance toujours plus grande de la part des autres consciences qui voudront le retenir. En fait, elles retientdront d'abord de

*) Ebenda p. 470.
**) Ebenda p. 470.

lui un souvenir toujours plus vivace, toujours plus vivant, pour ainsi dire. Le souvenir, dans l'état actuel de notre humanité, n'est qu' une représentation absolument distincte de l'être qu' elle représente, comme une image qui resterrait frissonnante dans l'éther en l'absence même de l' objet reflété. C' est qu' il y a encore absence de solidarité intime et de communication continue entre un individu et un autre. Mais on peut concevoir une image qui se distinguerait à peine de l'objet représenté, qui serait ce qu' il y a de lui en moi, qui serait comme l'action et le prolongement d' une autre conscience dans ma conscience. Ce serait comme une partie commune et un point de contact entre les deux moi. De même que, dans la génération, les deux facteurs arrivent à se combinr en un troisième terme, leur commun représentant, de même cette image animée et animante, au lieu de demeurer passive, serait une action entrant comme force composante dans la somme des forces collectives; ce serait une unité dans ce tout complexe existant non seulement en soi, mais pour soi, qu' on nomme une conscienece.

Dans cette hypothèse, le problème serait d'être tout à la fois assez aimant et assez aimé pour vivre et survivre en autroui. Le moule de l'individue, avec ses accidents extérieurs, sombrerait, disparaîtrait, comme celui d'une statue: le dieu intérieur revivrait en l'âme de ceux qu'il a aimés, qui l'ont aimé. Un rayon de soleil peut conserver pour un temps, sur un papier mort, les lignes mortes d'un visage; l' art humain peut aller plus loin, donner à une oeuvre les apparences les plus raffinées de la vie; mais l'art ne peut encore animer sa Galatée. Il faudrait que l'amour y parvint, il faudrait que celui qui s'en va et ceux qui restent s'aimassent tellement que les ombres projetées par eux dans la conscience universelle n' en fissent qu' une; et alors, cette image désormais unique, l'amour ne fixe pas seulement des traces immobiles comme lumière, il ne donne pas seulement les apparences de la vie, comme l' art; il peut faire vivre en lui et par lui.

La désunion deviendrait donc impossible, comme dans ces atomes-tourbillons dont nous avons parlé plus haut, qui

semblent ne former qu' un seul être parce que nulle force ne peut réussir à les couper: leur unité ne vient pas de leur simplicité, mais de leur inséparabilité. De même, dans l'ordre de la pensée, un infini viendrait aboutir à un faisceau vivant qu' on ne pourrait rompre, à un anneau lumineux qu' on ne pourrait ni diviser ni éteindre. L'atome a-t-on dit, est „inviolable"; la conscience finirait, elle aussi, par être inviolable de fait comme elle l' est de droit" *).

Zur Rechtfertigung dieser vielleicht allzu kühnen Hypothese schickte ihr unser Philosoph folgende Worte voraus: „Certes nous entrons ici dans le domaine des rêves, mais nous nous imposons comme règle que ces rêves, s'ils sont ultrascientifiques, ne soient pas antiscientifiques" **).

Wir wollen nun noch kurz das Verhältnis von Kunst und Sittlichkeit bei Guyau streifen.

Guyau hat über die Aesthetik zwei Werke veröffentlicht: „Les problèmes de l' esthétique contemporaine" und „L' Art au point de vue sociologique".

Guyaus Denken war in erster Linie ethisch interessiert. Der soziale eventuell soziologische Standpunkt scheint bei einem Ethiker der natürliche zu sein. Guyau ist auch diesem Standpunkte überall treu geblieben, in der Ethik und Religionsphilosophie, sowohl wie in der Aesthetik und der Metaphysik.

Guyaus Formel ist uns bekannt: Es ist das möglichst intensive und extensive Leben, welches im Zentrum aller jener philosophischen Disziplinen steht.

Wir wissen schon aus der Ethik, dass die höchste Intensität des Lebens die höchste Extensität zum Korrelat hat. Nur in den Arten der Extensität liegt der Unterschied zwischen jenen so verwandten Gebieten der Philosophie. Die Moral hat es hauptsächlich mit der wirklichen menschlichen Gesellschaft zu tun, zu der sich das wollende Individuum

*) Ebenda p. 471/72.
**) Ebenda p. 470.

der Intensität seines Lebens selbst willen gesellig und wohlwollend verhalten soll. Das Wesentiche der Religion, das nach Abstreifung des Mythischen und Historischen in die Metaphysik nach Guyau aufgenommen werden soll, ist die Ausdehnung der Idee der Gemeinschaft und Gesellschaft auf das Universum, auf den Kosmos. In der Aesthetik handelt es sich um die Harmonie und Solidarität des Menschen mit sich selber und mit der Gesellschaft. Das Individuum ist ja schon an sich eine Gesellschaft und in dem Gefühl der Gesundheit, der Uebereinstimmung mit sich selber liegt nach Guyau schon der Keim des Schönen. Die höchste Form der ästhetischen Emotion ist das Solidaritätsgefühl mit der ganzen Menschheit, ja mit dem ganzen Universum. „L' émotion artistique est donc essentiellement sociale; elle a pour résultat d' agrandir la vie individuelle en la faisant se confondre avec une vie plus large et universelle. Le but le plus hau de l'art est de produire une émotion esthétique d'un caractère social" *). Dementsprechend betrachtet Guyau das künstlerische Genie als die Aeusserung eines mächtigen Sympathievermögens: „qui ne peut se satisfaire qu' en créant un monde nouveau, et un monde d' êtres vivants. Le génie est une puissance d' aimer qui, comme tout amour véritable, tend énergiquement à la fécondité et à la cration de la vie" **).

Guyau ist mit der Kant-Schiller'schen Theorie, die das Aesthetische als ein Spiel auffasst, nicht einverstanden. Guyau will auch nichts von der Theorie l'art pourt l'art wissen, er will die Kunst mit sittlichem Gehalt tränken und sieht in ihr deshalb eine sehr ernste Sache. Das Sittliche und das Schöne haben viele Berührungspunkte und sind auf ihren höchsten Punkten sogar identisch. Ein Mensch ist desto sittlicher, je mehr er fähig ist aesthetisch zu fühlen. Die Sympathie des Mitleids, die Entrüstung sind gleichzeitig schön und sittlich. So fragt Guyau: Que restera-t-il un jour de l'Iliade même? La prière d' un vieillard, le sourire

*) „L'Art au point de vue sociologique" p. 21.
**) Ebenda p. 27.

d'adieu d' une femme à son mari, c' est-à-dire la peinture de deux sentiments élevés" *).

Ein bedeutendes ästhetisches Phänomen ruft bei uns Bewunderung hervor. Bewunderung aber entspricht immer einem sittlichen Urteil. Die Bewunderung macht uns auch reiner, sittlicher: „Ici se réalise cette croyance platonicienne, que voir le beau, c'est tout ensemble devenir meilleur et s' embellir intérieurement"**).

In L' Irreligion gibt es viele Stellen, wo die Schönheit des Sittlichen hervorgehoben wird; eine besonders bemerkenswerte wollen wir hier bringen: „Indépendamment de toute conception religieuse, la moralité a ce privilège d' être une des poésies les plus hautes de ce monde, dont elle est une des plus vivantes réalités. Cette poésie, au lieu d' être purement contemplative, est en action et en mouvement; mais le sentiment du beau n' en demeure pas moins un des éléments les plus durables du sentiment moral: la vie vertueuse, les Grecs le disaient déja, c' est la vie belle et bonne tout ensemble. La vertu est le plus profond des arts, celui dans lequel l' artiste se façonne l'ui-même. Dans les vieilles stalles en chêne des choeurs d' église, amoureusement sculptées aux âges de foi, le même bois représente souvent sur une de ses faces la vie d' un saint, sur l' autre une suite de rosaces et de fleurs, de telle sorte que chaque geste du saint figuré d' un côté devient de l' autre un pétale ou une corolle: ses dévouements ou son martyre se transforment en un lys ou une rose. Agir et fleurir tout ensemble, souffrir en s' épanouissant, unir en soi la réalité du bien et la beauté de l' idéal, tel est le double but de la vie; et nous aussi, comme les vieux saints de bois, nous devons nous sculpter nousmême sur deux faces"***).

*) „Les problèmes de l'esthétique contemporaine" p. 53. Aehnlich äussert sich Goethe in seinen „Gesprächen mit Eckermann" über die Kunst der Renaissance.
**) „Les problèmes" p. 54.
***) „L'Irreligion" p. 353.

Achtes Kapitel.

Guyau, Feuerbach und Dühring.

Wir wollen in diesem Kapitel den ethischen Positivismus, der in England zu Hause ist, in Frankreich einen Boden hat, nunmehr auch in der neueren deutschen Philosophie verfolgen, wenigstens in seinen bedeutenderen Vertretern.

Zunächst werden wir Guyau und Feuerbach in ihrer prinzipiellen Stellung als Moralphilosophen vergleichen, dann aber die drei genannten Denker auf ihre Lebensanschauung hin befragen: sie nahmen nämlich alle Stellung gegen den Pessimismus, sie bejahen alle das Leben, jeder auf seine Weise.

Guyaus positive Ethik können wir als bekannt voraussetzen, wenden wir uns also zu Feuerbach! Es ergibt sich hier die Gelegenheit, sich mit dem Eudämonismus auseinanderzusetzen und dieses schwierige und verwickelte Problem der Ethik nochmals zu prüfen.

Feuerbach ist Eudämonist. Seine Moralphilosophie ist hauptsächlich im zweiten Bande seines Nachlasses (herausgegeben von Grün, Leipzig 1874) zusammengefasst. Es ist eine frische, gesunde, lebensfrohe Luft, die in jenen Seiten Feuerbachs weht. Klar und durchsichtig ist das Ganze.

Zwei Behauptungen stellt Feuerbach auf: Erstens: Jeder Wille ist Glückseligkeitstrieb. Wille und Wille zur Glückseligkeit sind also identisch.

Zweitens: Glückseligkeit ist das Prinzip der Moral.

Diese zwei Behauptungen sind wohl von einander zu unterscheiden, die erste will eine psychologische, die andere eine moralphilosophische Theorie abgeben. Jedenfalls stützt sich die ethische Theorie auf jene psychologische Basis und insofern kann nicht gut die ethische Lehre ohne jene naturwissenschaftliche Basis bestehen.

Die psychologische Behauptung, dass jeder Wille Glückseligkeitswille ist, begründet Feuerbach durch Berufung auf das Naturgesetz des Lebens von Mensch und Tier: „Was lebt, liebt, wenn auch nur sich, sein Leben, will leben, weil es lebt, sein, weil es ist, aber, wohlgemerkt! nur wohl, gesund, glücklich sein; denn nur glücklich sein ist Sein im Sinne eines lebenden, empfindenden und wollenden Wesens, ist gewolltes, geliebtes Sein . . . Der Glückseligkeitstrieb ist der Ur- und Grundbetrieb alles dessen, was lebt und liebt, was ist und sein will, was atmet und nicht mit „absoluter Indifferenz" Kohlensäure und Stickstoff statt Sauerstoff, tötliche Luft statt belebender in sich aufnimmt" *).

Ist dem wirklich so?

Es muss zunächst hervorgehoben werden, dass es unentschieden bleibt, was wir bei Feuerbach unter Willen zu verstehen haben: den bewussten, von der Vernunft geleiteten, sich Zwecke setzenden Willen oder den unbewussten, den Naturtrieb.

Es lässt sich beweisen, dass in beiden Fällen Feuerbachs Behauptung unhaltbar ist.

Gesetzt, Feuerbach spricht vom Willen als Natur in uns, die in letzter Linie alle unsere Handlungen bestimmt, und behauptet also, dass diese Natur uns zur Glückseligkeit treibt. Es ist aber vollständig unberechtigt anzunehmen, dass die Natur die Glückseligkeit zum Ziel hat. So sagt einmal Simmel. „Allein auch in dieser äussersten Form der Unbewusstheit ist der Glückstrieb wenigstens empirisch nicht zu erweisen. Es wäre die wunderbarste prästabilierte Harmonie, wenn die höchst mannigfaltigen aus den verschiedenen Impulsen zusammengesetzten Kraftkomplexe, die schliesslich das menschliche Handeln aus sich hervorgehen lassen von vorn herein die Richtung auf einen bestimmten Zustand hielten. Man wird auch die Lust als den Erfolg eines relativ zufälligen Zusammentreffens sehr verschiedenartiger Kausalmomente ansehen können . . . Es ist eine ebenso einseitige und methodologisch ebenso un-

---

*) „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung, dargestellt von Karl Grün", II. Bd. p. 253.

haltbare Teleologie, die das psychologische Getriebe des Menschen durchgängig auf Lust gerichtet sein lässt, wie jene war, die das Weltgetriebe um des Wohles des Menschen willen sich abspinnen liess" *). Im Reiche der unbewussten Natur gibt es Ursachen und keine Zwecke**) wenigstens haben wir kein Recht zu einer entgegengesetzten Hypothese) und lässt sich deshalb nicht behaupten, dass der unbewusste Zweck unserer Handlungen Glückseligkeit wäre. Guyau ist hier in vollem Rechte, wenn er sagt, dass Leben und Handeln identisch seien, dass jede angehäufte Energie sich zu verausgaben strebt, ohne Rücksicht darauf, was dabei rauskommt: Lust oder Schmerz. Ebenso beweist Windelband, dass Triebe und Instinkte nur auf Gegenstände und nicht auf ein Lustgefühl gerichtet sind: „So die perversen Instinkte. Kleptomanen sind sich vollkommen der üblen Folge ihrer Tat bewusst."

Sollte aber Feuerbach vom bewussten Willen sprechen, indem er sagt, Wille sei Glückseligkeitswille, so ist doch diese Behauptung erst recht schwierig aufrecht zu halten. Wie merkwürdig: auf einer Seite ist Feuerbach felsenfest davon überzeugt, dass jeder Wille Glückseligkeitswille ist, andererseits aber ist Simmel (der anscheinend diese Ausführungen Feuerbachs nicht kennt) sicher, dass niemand behaupten werde, „dass das Bewusstsein, der Zweck der einzelnen Handlung sei eine Lust, uns immer oder auch nur meistens beherrsche; dies wäre denn doch eine gar zu offenkundige Fälschung der Tatsachen, die man selbst dem entschiedensten Hedoniker nicht zutrauen darf"***).

*) Simmel, „Einleitung in die Moralwissenschaften" p. 309.

**) Und selbst wenn man von Zwecken in der Natur sprechen dürfte, so wären es in unserem Falle die Zwecke der Selbsterhaltung und Fortpflanzung und ist es mindestens so lächerlich anzunehmen, dass die Natur diese Triebe zu unserem Vergnügen geschafft hätte, wie jene theologische Hypothese, die Feuerbach auslacht, dass die Natur auf dem Wege der Lust den Menschen zu ihren Zwecken führt.

***) Simmel, „Einl. in d. Moralw.", p. 306.

Ja, schon Aristoteles erkannte in der Nikomachischen Ethik, dass das Glück das Resultat, aber nicht das Motiv aller Handlungen ist.

So behauptet auch Windelband, dass es Willenshandlungen gibt, die auf rein sachliche oder sittliche Zwecke gerichtet sind, ohne auf Lust oder Unlust Rücksicht zu nehmen. Beweis: es gibt Handlungen, wo man weiss, „dass das Befriedigungsgefühl oft sehr schwach ist und die Beschwerlichkeiten nicht lohnt". Dieses Argument ist sicher schlagend gegen die Formel: Wille — Glückseligkeitswille.

Feuerbachs Grundfehler steckt darin, dass er einen Nebenerfolg der Willenshandlung, der oft Lust ist, mit ihrem Motiv verwechselt. Es mag sogar sein, dass die meisten Handlungen das Lustgefühl zum Motiv haben und zwar, wie Guyau trefflich bemerkt, nicht das Lustgefühl, das die vollzogene Handlung zu ihrem äusserlichen Resultat hat, sondern jenes, das mit der Tatsache des Handelns selbst verknüpft ist, mit der Energieaufwendung *); für viele Handlungen trifft dies aber nicht zu und erst recht nicht für viele eigentlich sittliche Handlungen.

Damit sind wir aber vom psychologischen in das ethische Gebiet geraten und wenden wir uns zur zweiten Behauptung Feuerbachs, nämlich, dass der Glückseligkeitstrieb das Prinzip der Moral ist. Mit einem glücklichen und geistreichen Griff wendet Feuerbach von sich alle Einwürfe, die gegen den individualistischen Eudämonismus gemacht werden, ab: ja die Glückselikeit ist das Prinzip der Moral, aber nicht meine Glückseligkeit, sondern die Glückseligkeit des Mitmenschen **). „Das Gewissen

*) Guyau, Esquisse p. 90.

**) Es sei nur nebenbei bemerkt, dass Feuerbach sich schwerlich dem Vorwurf entziehen kann, unkonsequent zu sein: vom Prinzip nämlich der Identität des Willens mit dem Glückseligkeitstrieb liesse sich eine streng egoistische Moral ableiten und nicht eine altruistische wie er es hier tut. — Interessant ist, dass F. A. Lange auch Feuerbach den Vorwurf der Inkonsequenz macht, aber gerade im entgegengesetzten Sinne als wir hier. Aus Feuerbachs Lehren in seinen früheren Werken schliesst Lange, dass

ist der alter Ego, das andere Ich im Ich" heisst es in der Theogonie". „Das Ich ausser mir, das sinnliche Du, ist Ursprung des übersinnlichen Gewissens in mir. Mein Gewissen ist nichts anderes als mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich, nichts anderes als der Stellvertreter der Glückseligkeit des anderen auf Grund und Geheiss des eigenen Glückseligkeitstriebs *). In Feuerbachs Werken Bd. II p. 413 heisst es: „Was mein Prinzip ist? Ego und Alter Ego, Egoismus und Kommunismus. Denn beide sind so unzertrennlich als Kopf und Herz. Ohne Egoismus hast du keinen Kopf, ohne Kommunismus kein Herz". Und im Nachlasse heisst es wieder: „Tätige Teilnahme an anderer Glück und Unglück, glücklich sein mit dem Glüchlichen**) und unglücklich mit dem Unglücklichen ... das allein ist die Moral. Wir haben für die Pflichten gegen andere keine andere Quelle, aus der wir schöpfen könnten, was gut und böse, keinen anderen Stoff und Masstab als für die Pflichten gegen uns selbst. Gut ist, was dem menschlichen Glückseligkeitstrieb gemäss ist, böse, was ihm mit Wissen und Willen widerspricht. Der Unterschied liegt nur im Gegenstande, nur darin, dass es sich hier um das eigene, dort um das andere Ich handelt, und die Moral besteht eben nur darin, dass Ich dasselbe, was Ich in Beziehung auf mich selbst gelten, auch in der Anwendung und Beziehung auf andere gelten lasse, bekräftige und bestätige. Die eigene Glückseligkeit ist allerdings

Feuerbach folgerichtig eine altruistische Moral gründen sollte, nicht aber egoistische Theorien entwickeln. Mit scharfem Blick sagt Lange: „Wer den Begriff des Seins sogar aus der Liebe ableitet, kann die Moral des „Système de la nature" unmöglich beibehalten. Feuerbachs eigentliches Moralprinzip, dem er freilich gelegentlich gröblich widerspricht, müsste man eher nach dem Pronomen der zweiten Person bezeichnen. Er hat den Tuismus erfunden!" (F. A. Lange. „Gesch. d. Materialismus", Bd. II p. 80.) Lange hat gut gesehen, Feuerbach hat wirklich, wie wir gleich sehen werden, im Nachlass den Tuismus zu begründen gesucht.

*) Nachlass Bd. II p. 297.

**) Es ist die Mitfreude, von der Feuerbach gelegentlich spricht.

nicht Zweck und Ziel der Moral, aber ihre Grundlage, ihre Voraussetzung. Wer ihr keinen Platz in der Moral einräumt, wer sie hinauswirft, der öffnet diabolischer Willkür die Türe; denn nur aus der Erfahrung meines eigenen Glückseligkeitstriebes weiss ich, was gut und böse ist, was Leben oder Tod, was Liebe oder Hass ist und wirkt, reiche ich daher dem Hungernden nicht statt Brotes einen Stein, dem Durstenden nicht statt Trinkwasser Scheidewasser" *).

Wie kommt denn aber das menschliche Individuum, bei dem doch Wille Wille zur Glückseligkeit und zwar zu eigener Glückseligkeit des Anderen zu berücksichtigen? Darauf antwortet Feuerbach: Es ist in der Natur begründet, vor allem im Geschlechtstrieb: ,Wie zur physischen Entstehung des Menschen, so gehören auch zu seiner geistigen Entstehung, zur Erklärung der Moral zum allerwenigsten zwei Menschen — Mann und Weib. Ja das Geschlechtsverhältnis kann man geradezu als das moralische Grundverhätlnis, als die Grundlage der Moral bezeichnen"**).

Demselben Gedanken, etwas anders ausgedrückt, waren wir bei Guyau begegnet. Er sprach von einer neuen Phase der Weltmoral, die mit der sexuellen Zeugung begann. Feuerbach führt noch weiter in der psycho-genetischen Begründung der Moral aus, die Natur selber habe den Altruismus ebenso wie den Egoismus geschaffen, „indem sie nicht nur einen einseitigen und ausschliesslichen, sondern auch einen zwei- und gegenseitigen Glückseligkeitstrieb hervorgebracht, einen Glückseligkeitstrieb, den man nicht an sich selbst befriedigen kann, ohne zugleich, selbst nolens volens den Glückseligkeitstrieb des anderen zu befriedigen, kurz einen männlichen und weiblichen Glückseligkeitstrieb, also infolge dieses dualistischen Glückseligkeitstriebes das Dasein des egoistischen Menschen an das Dasein anderer Menschen, wenn auch nur seiner Eltern, seiner Brüder, seiner Schwestern, seiner Familie gebunden ist, sodass der

*) Ebenda p. 293.

**) Ebenda p. 288.

egoistische Mensch ganz unabhängig von seinem guten Willen schon vom Mutterleibe an die Güter des Lebens mit seinem Nächsten teilen muss, schon mit der Muttermilch also, mit den Elementen des Lebens auch die Elemente der Moral einsaugt, als da sind Gefühl der Zusammengehörigkeit, Verträglichkeit, Gemeinschaftlichkeit, Beschränkung der unumschränkten Alleinherrschaft des eigenen Glückseligkeitstriebes" *).

Auch in diesem Punkte stimmen Guyau und Feuerbach den Engländern gegenüber überein: dass der Altruismus nicht sekundär, nicht auf den Egoismus zurückführbar, sondern primär ist. Es kommt davon, dass Feuerbach und Guyau (wie auch, nebenbei gesagt, Nietzsche) mehr biogenetisch verfahren, während die Engländer ausschliesslich Psychogenetiker sind. Im P r i n z i p aber stimmen Guyau und Feuerbach absolut nicht überein, indem Feuerbach die Glückseligkeit zum Prinzip hat, Guyau aber sich vom Eudämonismus entschieden losgerissen und das Leben, die Aktualität zum Wesen der Moral erhoben hatte.

Es ist die Erbsünde aller ethischen Positivisten, dass, indem sie ihre Moral auf die Gesetze der Natur gründen, ihnen jeder Halt für eine Norm und einen Imperativ verloren geht. Was sagt uns Feuerbach? Bleiben wir zunächst noch auf seinem Standpunkte, und geben wir zu, dass der Inhalt der Moral einzig und allein im Befördern der fremden neben der eigenen Glückseligkeit besteht. Feuerbach fragt ausdrücklich: „Aber wie kommt denn um des Himmels willen der Mensch von seinem egoistischen Glückseligkeitstriebe aus zur Anerkennung der Pflicht gegen andere"**). Darauf folgte die Antwort im letzten längeren Zitat, das wir angeführt haben: in der Natur also, der Mensch ist von Natur aus ebenso Altruist wie Egoist. Die Frage war: weshalb soll der Mensch altruistisch sein; die Antwort ist: der Mensch ist altruistisch. Nun stellt sich aber heraus, dass nicht alle Altruisten sind, — und wie viele

*) Ebenda p. 289.
**) Ebenda p. 289.

sind es nicht! — und Feuerbach greift in seiner Not zur Polizei, um sich gegen den „starrsinnigen Egoisten" zu wehren. Damit sind wir aber in die Rechtssphäre hineingeraten, kehren wir zur Moral zurück. Auch Feuerbach spricht ausdrücklich von Forderungen an das Individuum, moralisch, altruistisch zu sein, und nun fragt es sich: mit welchem Rechte können wir an das Individuum mit solchen Forderungen herantreten? Und das ist eben das Problem der philosophischen Moral, die Frage nicht nach der tatsächlichen, sondern der normativen Geltung. Rein logisch ist es absolut nicht einzusehen, weshalb ich überhaupt das Glück des anderen befördern soll, speziell aber da, wo es mit meiner Glückseligkeit im Widerspruch steht.

Ein moralisches a priori muss zugegeben werden und wird auch tatsächlich, wenn auch stillschweigend und unbewusst, von allen moralisch denkenden und fühlenden Menschen, zugegeben und erst recht von allen Moralphilosophen, Feuerbach selbstverständlich nicht ausgenommen. Das moralische a priori kann und muss dabei zwar ganz allgemein gehalten werden, wie es Windelband formuliert: „Der oberste Grundsatz der Sittlichkeit, das höchste Gebot lautet: tue deine Pflicht! Aber es sagt nicht, was die Pflicht sei; es verlangt nur, dass welches auch im einzelnen Falle die Pflicht sei, diese getan werde" *). Es ist eine Verwechslung der psychologisch-genetischen und der kritischen Betrachtung, wenn Feuerbach sagt: „Es ist eine grundverderbliche, gemeinschädliche Vorstellung, dass die Moral nur vom Willen abhängig ist. Es ist dies nichts als der alte, nur ins Gebiet des Moralischen, in den menschlichen Willen versetzte Mirakelglaube"**). Ia: die Moral nicht als psychologische Tatsache, sondern als Forderung, als Norm hat es nur mit dem Willen zu tun. „Wo das zum Leben Notwendige fehlt, sagt Feuerbach, da fehlt auch die sittliche Notwendigkeit"***). Wieder eine Verwechslung der kausalen mit der normativen Notwendigkeit. Der Satz

*) Windelband, „Präludien" p. 386.
**) Feuerbach, Nachlass Bd. II p. 285.
***) Ebenda p. 285.

des Widerspruchs wird auch tatsächlich verletzt, und zwar geschieht diese Verletzung nach kausalen, psychologischen Gesetzen, und doch büsst er dadurch nichts an seiner normativen Geltung ein.

Nachdem wir gesehen haben, wie wankend die Begründung der Feuerbach'schen Moral ist, wenden wir uns noch kurz dem Inhalte und Wesen dieser Moral zu, der Glückseligkeit.

Es wäre ein Leichtes, eine Vielheit von treffenden Einwürfen zu bringen, mit denen man seit Kant gegen den Eudämonismus ins Feld zog. Fassen wir uns aber ganz kurz und zwar selbstverständlich nur gegen den Feuerbachschen Eudämonismus.

Das erste, was man von einer Ethik verlangen kann, ist ein Kriterium: welche Handlungen sind gut, welche böse? Beförderung des Glücks des Mitmenschen ist gut, antwortet Feuerbach. Wie soll das gemeint sein? Ist das Glück ein eindeutiger Begriff, wissen wir genau, was wir darunter zu verstehen haben? Und ausserdem, kommt es denn garnicht darauf an, was der Inhalt jenes fremden Glücks ist? Schon ganz abgesehen von Konflikten zwischen den Interessen der Individuen; ist jedes Glück s i t t l i c h?

Nun spricht Feuerbach gelegentlich von „stinkender und wohlriechender Selbstliebe". Man wird auch sicher in seinem Sinne von einer solchen Qualifikation des Glücks sprechen dürfen, aber wo das Kriterium für diesen Unterschied hernehmen? Vom Standpunkte der nakten Selbstliebe ebenso wie der nackten Glückseligkeit aus gesehen, lässt sich absolut kein Unterschied der Qualität des Glücks finden; ist Glückseligkeit das Prinzip der Moral, so ist eben eine jede Glückseligkeit sittlich, und wenn sie selbst darin bestünde, aus Langeweile Menschen zu töten (und die Geschichte der Menschheit kennt solche Fälle).

Der Unterschied zwischen den Arten des Glücks ist entweder ästhetisch und ist dann in der Ethik nicht entscheidend, oder er ist ethisch, und dann bewegt sich die Definition im Kreise. Feuerbach fielen diese Einwürfe nicht ein, weil er das richtige sittliche Gefühl, das moralische

a priori, ganz stillschweigend voraussetzt. Das würde er aber keineswegs zugeben, und meint mit der Glückseligkeit selber als Prinzip der Moral auskommen zu können. In den entscheidenden Augenblicken, wo eben das Prinzip zur Begründung der Moral nicht ausreicht, wird Feuerbach böse, schimpft . . . Es geht so vielen Positivisten. Schopenhauer ist im Recht: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer".

Die Sätze: „Der Mensch will glücklich sein" und „der Mensch soll sittlich sein" sind, wie wir gesehen haben, trotz Feuerbach nicht identisch. Wohl aber ist das Glücksproblem eines derjenigen, das den Menschen immer und überall beschäftigt hatte und beschäftigen wird. Kann die Glückseligkeit nicht das Prinzip der Ethik sein, so muss sie in ihr doch an einer der wichtigsten Stellen stehen. Erweitert man aber den Rahmen der Betrachtung, so wird das Problem der Glückseligkeit in ein metaphysisches verwandelt. Der reflektierende Mensch glaubte von jeher die Welt nach seinem Gutdünken gestalten zu dürfen. Er sah sich immer als Ziel und Krone der Schöpfung; das Menschenhaus, die Erde, stand ihm bis Copernikus im Zentrum des Weltalls, Planeten und Sonnen wandelten um sie; der Bibeldichter liess den Schöpfer der Welt Sonne und Gestirne schaffen, damit sie den Menschen Tag und Nacht Licht spenden sollen. Was Wunder, dass der Mensch sein Wohl und Wehe in das All projiziert und je nachdem das Urteil ablegt: die Welt ist gut, die Welt ist schlecht. Platon und Leibnitz behaupteten das eine, Schopenhauer das andere, und zwar alle mit dem Anspruch, ein objektives, allgemein gültiges Urteil abgelegt zu haben. Seit jenen grossen Philosophen hat es der Mensch gelernt, bescheidener zu werden, Kant und Darwin haben die menschlichen Anmassungen in die Schranken gewiesen. Wir wollen sehen, wie unsere Denker sich zu jenem Problem stellen.

Es sind die 20 Jahre von 1865—1885, wo die Aeusserungen unserer Denker fallen, d. h. gerade jene Epoche,

wo der Pessimismus in Europa, besonders aber in Deutschland hohe Wellen schlug: Feuerbach und Dühring („Wert des Lebens" 1865, 6. Aufl. 1902) haben es deshalb nur mit ihm zu tun; Windelband nahm auch Gelegenheit sich über den Pessimismus in einem Aufsatz: „Der Pessimismus und die Wissenschaft" („Der Salon" Leipzig 1877) auszusprechen, wo folgerichtig auch der Optimismus abgewiesen wird; denn weder der eine noch der andere können vor der Wissenschaft Stand halten. Ebenso behandelt Guyau gleichmässig den Optimismus und den Pessimismus. Der Einfachheit halber werden wir uns aber mehr an den Pessimismus zu halten haben (wegen Feuerbach und Dühring).

Alle genannte Denker verwerfen den Pessimismus als objektive Weltanschauung, während sie oft seine subjektive psychologische Berechtigung zugestehen. Naturgemäss tragen alle diese Ausführungen einen polemischen Charakter gegen Schopenhauer als den typischen und grossen Pessimisten. Der Buddhismus und das Christentum werden oft herangezogen, Eduard von Hartmann bekommt nebenbei empfindliche Schläge und merkwürdigerweise will man ihm am wenigsten seinen Pessimismus gönnen: Schopenhauer und der Buddhismus werden mit Ehrfurcht ausgehört und abgelehnt, von Hartmann wird verspottet.

Wir wollen zunächst den subjektiven und dann den objektiven Pessimismus betrachten.

Als psychologische Tatsache ist der Pessimismus vor allem eine dauernde Stimmung der Unzufriedenheit des Menschen mit sich selber, mit der Umgebung, mit dem Leben, mit der Welt. „Dem Traurigen, sagt Windelband, ist alles traurig, er steht in jeder Betrachtung auf der Schattenseite und sucht geflissentlich die Dornen der Welt, um sich an ihnen neu zu verwunden" *).

Guyau unterscheidet zwischen Verstandes- und Gemütspessimisten. Die ersten sind für Guyau „les pessimistes par système", er zählt Schopenhauer zu ihnen, die anderen sind Pessimisten wegen der wirklichen „Zerrissenheit ihres Herzens". Das Leben der Verstandespessimisten

*) „Der Salon" p. 816.

kann sehr glücklich sein. „Il ne se joue pas de drame dans l'intelligence seule, ou, s'il s'en joue à certaines heures, le rideau ne tarde pas à tomber doucement, comme de lui-même, sur cette scène encore trop extérieure à nous, et l'on rentre dans la vie commune, qui n' a rien en général de si dramatique. Les pessimistes par système peuvent donc avoir longue vie et longue postérité, c'est qu' ils sont heureux pour ainsi dire malgré eux" *). So sind also die Verstandespessimisten, schon gar zu schweigen von solchen, die es mit dem Pessimismus überhaupt nicht ernst nehmen und ihn nur aus Eitelkeit zur Schau tragen, aus Mode. „Es gibt, sagt Windelband, ganze gesellige und geschaftliche Kreise, in denen es als unfein betrachtet wird, mit dem Zustande der Welt zufrieden zu sein und in denen es zum guten Ton geworden ist, das Elend des Daseins im gemeinsamen Gefühl überlegener Beurteilung und in freundlicher Mitteilung resignierender Gefühle zu ertragen"**). Wie anders steht es mit den Gemütspessimisten: sie finden die Welt schlecht, weil sie für sie wirklich schlecht ist. Bei ihnen, sagt Guyau, ist der Pessimismus nur eine Abstraktion von ihrem wirklichen Leiden. „Mais ils sont condamnés d'avance par la nature et pour ainsi dire par eux-même: la pleine conscience de leur malheur n'est que la conscience vague de leur impossibilité de vivre . . . Ce sont des sensitives que brise un froissement. Les artistes de la douleur, les Musset, les Chopin, les Léopardi, les Shelley, les Byron, les Lenau, n'étaint pas faits pour la vie . . . de tels êtres ne vivent que par surprise, par artifice; ils ne peuvent parler que pour se plaindre, chanter que pour gémir, et leurs plaintes sont si sincères qu 'elles nous vont jusqu' au coeur" ***).

Ganze Völker können so pessimistisch sein, wenn auch selten, und wenn ihr Pessimismus auch einen ruhigeren verklärten Charakter trägt. Es genügt auf den Buddhismus

*) Guyau, „Esquisse" p. 43.

**) „Der Salon" p. 814.

***) Esquisse p. 43/44.

als dem klassischen Ausdruck des indischen Pessimismus hinzuweisen. Dieser Pessimismus wie auch ein analoger Optimismus „tragen den Stempel ihres subjektiven Ursprungs offen an der Stirn und sind in ihrer psychologischen Berechtigung durchaus unangreifbar. Man kann es niemandem verargen oder verbieten, sich nach seinem Charakter und seinem Schicksale eine Privatmeinung darüber zu bilden, welchen Wert für ihn die Welt und das Leben habe" *). Ganz anders aber wird die Sachlage, wenn der Pessimismus und der Optimismus aggresiv werden und Anspruch auf objektive Wahrheit ihrer Urteile: die Welt ist schlecht, die Welt ist gut, erheben. Solche Urteile sind teleologische, sie sind Beurteilungen, „sie messen das Subjekt des Satzes — diesmal also das Universum — an einem Beurteilungsprinzip, d. h. an einem Zwecke"**). Hier ist von vornherein schon der weitesten Willkür Tür und Tor geöffnet; denn wo wollen wir den objektiven Zweck hernehmen, an denen wir das Universum beurteilen sollen, ob es jenen Zweck erfülle oder nicht. Windelband sagt mit Recht von den teleologischen Urteilen überhaupt, „dass die Anzahl der mit wissenschaftlicher Begründung zu beurteilenden Objekte sich auf den relativ geringen Umfang derjenigen beschränkt, deren Entstehung aus einem Zweckgedanken unzweifelhaft nachgewiesen werden kann" ***). Vom Universum lässt sich aber ebensowenig sagen, ob es überhaupt einen Zweck habe, wie auch was es denn für ein Zweck sei; damit fallen die unumgänglichen Bedingungen zu einer wissenschaftlichen Beurteilung der Welt: es ist absolut ausgeschlossen, zu ergründen, ob das Universum unabhängig vom Menschen und seinen Werten zweckmässig oder unzweckmässig eingerichtet ist.

Nun ist aber damit noch das Problem nicht erledigt, man gibt ihm nämlich eine andere Wendung: man fragt nicht, ob die Welt an sich gut und schlecht wäre, sondern für den

---

*) Windelband, „Der Salon" p. 817.

**) Ebenda p. 820.

***) Ebenda p. 820.

Menschen, vom Standpunkte der wichtigsten menschlichen Werte aus, fragt man, ob die Welt diesen Werten entspreche, ob sie die menschlichen Ideale zu verwirklichen im stande ist oder nicht. Der Pessimismus beantwortet nun diese Frage mit einem entschiedenen Nein. Für gewöhnlich hat es der Pessimismus mit dem Glücksproblem zu tun und sucht zu beweisen, dass vom Standpunkte der menschlichen Glückseligkeit aus die Welt und das Leben zu verwerfen seien: es gibt in der Welt mehr Unglück als Glück (Schopenhauer).

Es ist klar, dass die Problemstellung des Pessimismus in dieser Form nur für diejenigen Denker von höchster Bedeutung ist, die die Glückseligkeit als Prinzip ihrer Moral, als d a s Jdeal hinstellen. Sollte es dem Pessimismus wirklich gelingen, seine These vom Uebergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle in der Welt zu beweisen, so müssten die moralischen Eudämonisten die Konsequenz des Pessimismus ziehen und im Nirvana das Jdeal alles menschlichen Lebens und Handelns erblicken. Von den bei uns behandelten Denkern würde es an erster Stelle Feuerbach treffen, keineswegs aber Guyau und Windelband, die nie zugeben werden, dass das Glück Ziel und Zweck aller menschlicher Tätigkeit, auch der Sittlichkeit, wäre. Für Guyau gilt das Leben in seiner höchsten Intensität und Extensität als innerliches Prinzip der Moral, für Windelband das „System der Kultur" *). Aber die Glückseligkeit als Prinzip der Moral verwerfen, heisst noch keineswegs sie überhaupt verwerfen oder auch nur aus der Moral verscheuchen; vielmehr kann man ihr grossen Kultur- und Sittlichkeitswert beilegen, erstens schon als solcher, zweitens wenn sie jene höheren Werte begleitet und fördert, bekämpft wird sie nur, wenn sie mit jenen Werten in Konflikt gerät (und das tut sie oft). Es ist also von allgemeinem Interesse, zu untersuchen, ob die Welt in Ansehung der menschlichen Glückseligkeit zu bejahen oder zu verneinen ist.

---

*) Siehe „Präludien", Vom Prinzip der Moral.

Feuerbach, den diese Frage am meisten berührt, wendet sich mehr gegen die Konsequenzen des Schopenhauerschen Pessimismus, das Nirvana. In kurzer aber scharfsinniger Auseinandersetzung mit Schopenhauer und dem Buddhismus beweist Feuerbach, dass das höchste Gut auch des lebensfeindlichen Pessimismus eigentlich nur die Glückseligkeit ist und nur, weil sie nach der Meinung jener pessimistischen Weltanschauung positiv nicht zu erreichen ist, verlangt der Buddhismus die negative Glückseligkeit: das Nichtsein von Schmerzen, den Tod, das Nichts, das Nirvana. „Der Buddhismus ist freilich nicht Eudämonismus im Sinne des Aristoteles oder des Epikur oder des Helvetius oder irgend eines obscuren deutschen Philosophen, denn die Deutschen haben die Ehre, keinen berühmten, keinen grossen Philosophen zu den Eudämonisten rechnen zu können . . . Der Buddhismus ist eine Offenbarung nicht des gesunden, naturkräftigen, geraden, verständigen, sondern des krankhaften überspannten, phantastischen, über dem Ueblem das Gute übersehenden, von den Uebeln, die mit jedem Gute verbunden sind, namentlich von den Uebeln der Vergänglichkeit, dem Wechsel und Tod und Wiedergeburt des Lebensgenusses beleidigten und verletzten Glückseligkeitstriebes" *). Nur also, weil der Buddhist „mit seinem überreizten Nervensystem das Leben selbst als eine Krankheit empfindet und ansieht, so findet er begreiflicherweise diese Arznei nur im Tode. Nirvana heisst daher unter anderem ausdrücklich „die Arznei, die alle Leiden hebt und alle Krankheiten heilt"**).

Was Schopenhauer selbst anbetrifft, so stimmt Feuerbach wohl dem Mitleid als Prinzip der Moral zu, bis zum Nirvana aber will Feuerbach natürlich nicht mitgehen. Das Mitleid ist auch auf dem Glückseligkeitstrieb gegründet und „für wen die Glückseligkeit . . . nur Schein und Tand ist, für den ist auch die Unglückseligkeit, die Mitleidswürdigkeit keine Wahrheit. Denn das Owehgeschrei des Elends

*) Feuerbach, Nachlass Bd. II p. 264/65.

**) Ebenda p. 265.

ist nicht weniger selbstsüchtig und eitel als der Aufruf der Lust und Freude. Wer für das Nirvana oder sonst eine metaphysische übersinnliche Nullität oder Realität als die höchste Wahrheit für den Menschen schwärmt, für den ist die menschliche irdische Glückseligkeit ein Nichts; aber ebenso auch das menschliche Leid und Elend ein Nichts, wenn er wenigstens konsequent sein will. Wenn daher der Buddhismus das Mitleid als die höchste Tugend preist, so beweist er damit, dass er, obgleich nur auf indirekte und negative Weise nichts weiter als Glückseligkeit will und bezweckt" *).

Hier ist auch, wenn noch so allgemein, die These des Pessimismus, als ob es mehr Unglück als Glück auf Erden gebe, verworfen. Wenden wir uns zu unseren übrigen Denkern, die diese Frage gründlich und allseitig behandeln und die versteckten Fehler der pessimistischen These aufdecken.

Wie sollen wir feststellen, ob es mehr Lust oder Unlust in der Welt gibt? Windelband und Guyau weisen beide darauf hin, dass solch ein Calcul Unsinn ist: das Universum auszählen ist unmöglich, sagt Windelband. Für die Intensität der Lust- und Unlustgefühle haben wir keinen gemeinsamen Gradmesser,. Eine Schätzung nach der Dauer würde nach Guyau zu einem für die Pessimisten sicher ungünstigen Resultat führen, denn in einem gesunden Organismus ist der Schmerz für gewöhnlich kürzer als die Lust. Mit der pessimistischen Deduktion steht es nicht besser wie mit ihrer Induktion. Es gäbe nur negative Lust, behauptet Schopenhauer: die Abwesenheit des Schmerzes.

Wenn wir an einer schönen Landschaft oder einem interessantem Buche Freude haben, so ist es sicher positive Lust, die von einer vorhergehenden Unlust absolut nicht begleitet sein muss. Wenn die liebevolle Mutter ihr Kind küsst, so ist es auch sicher eine positive Freude. Selbst mit der Befriedigung von eigentlichen Bedürfnissen steht die Sache

*) Ebenda p. 295.

psychologisch nicht so, wie es Schopenhauer behauptet; Windelband sagt: „Da aber die Fülle der Lust — und die Gefühle sollen ja gegeneiander abgeschätzt werden — doch trotz der vielleicht teilweisen negativen Veranlassungen gerade so real bleiben, wie diejenigen der Unlust, so musste auch dieser verfehlte Versuch von der neueren Verteidigung des Pessimismus preisgegeben werden" *).

Guyau bestreitet überhaupt, dass ein Bedürfnis ein Unlustgefühl mit sich führe: „der Hunger z. B. ist schmerzhaft, der Appetit aber kann ein Lustgefühl sein. Es ist eine allgemeine Regel: ein Bedürfnis wird bei einem intelligenten Wesen jedesmal zum Lustgefühl, sobald es nicht so heftig auftritt und die Sicherheit oder die Hoffnung einer Befriedigung hat . . . Verschiedene angebliche Schmerzen, welche der Lust vorangehen, wie der Hunger, Durst, das Liebesfieber, gehen als Bestandteile in den Begriff, den wir uns von einem Lustgefühl machen, ein; ohne sie ist die Lust unvollständig"**). Es ist eine bekannte psychologische Tatsache, die hier Guyau anführt, und sie trifft zugleich auch die andere Schopenhauer'sche Behauptung, die im Zentrum seiner Theorie steht: „der Wille sei jedesmal das Bedürfnis nach einem noch Unerreichten, folglich eo ipso Unlust. Werde er nun nicht erfüllt, so steigere sich diese Unlust zu mächtigem Schmerze, werde er erfüllt, so müsse von der entspringenden Lust doch immer jene Unlust in der Gesamtschätzung abgezogen werden"***). Darauf erwidert noch Windelband: „Soll daraus auf eine überwiegende Summe von Unlust in der Welt geschlossen werden, so muss ausserdem vorausgesetzt werden: erstens: dass der Zuschuss von Unlust bei unbefriedigtem Willen die anfängliche Unlust auf einen mindestens ebenso hohen Grad steigert, als die Gradhöhe der bei Befriedigung des Willens eintretenden Lust beträgt, was zu beweisen bleibt, und zweitens, dass der Wille mindestens ebenso oft un-

*) „Der Salon" p. 953.

**) Guyau, „Esquisse" p. 37.

***) Zitiert nach Windelband, „Der Salon" p. 953.

befriedigt bleibt, als er befriedigt wird, was gleichfalls zu beweisen bleibt. Ausserdem ist dagegen zu konstatieren, dass eine grosse Anzahl von Lustgefühlen überhaupt ohne jedes vorhergehende Gefühl des Bedürfnisses erfahrungsgemäss eintritt" *). — Das Angeführte mag genügen, um die Haltlosigkeit des sich objektiv gebenden Pessimismus zu beweisen. Es unterliegt keinem Zweifel, auch der „objektive" Pessimismus ist subjektiv. Es ist eine Stimmungsphilosophie. Es sind dogmatische Behauptungen, aufgestellt auf Grund jener Stimmung, der man erfolgreich eine optimistische entgegenstellen kan. Windelband sagt mit Recht: Wenn der Pessimist Schopenhauer seine Abschätzungen in das aperçu zusammenfasst, man möge das Verhältnis von Glück und Unglück in der Welt nach dem Verhältnis schätzen, in welchem das Lustgefühl des fressenden Tieres zu dem Unlustgefühl des Gefressenen steht — was würde er einem Optimisten erwidern können, der ihn fragte, was alle Schmerzen der Mutter wiegen gegen die Seligkeit mit der das Kind an ihrem Halse ruht"**).

Wenn so der Pessimismus aus der Philosophie verwiesen wird, so kann er nur noch vom Standpunkt der individuellen und kulturhistorischen Psychologie von hohem Interesse sein. Bei Guyau und Dühring finden sich manche Gedanken darüber, die wir noch wiedergeben wollen. Guyau behandelt mehr die individuellen, Dühring die sozialen Ursachen des Pessimismus. Dührings Buch „Der Wert des Lebens" (wir werden nach der 6. Auflage von 1902 zitieren) war auch eine Schrift gegen den damals (um 1865) um sich greifenden Pessimismus. Dieses Buch ist in einem energischen Ton geschrieben; der positive Teil bringt eine schlichte, gesunde Lebensauffassung und sucht den Wert des Lebens in seinen Haupterscheinungen hervorzuheben (für Dühring gibt es nur zwei bedeutende Philosophen im ganzen 19. Jahrhundert: Feuerbach und Aug. Comte). Der negative Teil ist scharf polemisch gehalten, oft in einem recht unerquicklichen Ton.

*) „Der Salon" p. 954.

**) Ebenda p. 954.

„Es gibt, sagt Dühring, Verhältnisse sozusagen von Geklemmtheiten im Dasein und es gibt gleichsam Verfaulungsvorgänge im Geist und Gemüt, welche die Mutlosigkeit begünstigen, unter Umständen sogar nahezu Verzweiflung, häufig jedenfalls aber Blasiertheit und Ziellosigkeit verbreiten" *). Dühring macht einen Exkurs in die Weltgeschichte, in die Anfänge von Religionsbildungen, behandelt besonders den Buddhismus und das Christentum, geht dann zu den letzten paar Jahrhunderten über, streift ihre Geistesrichtungen, um aus ihnen den Schopenhauerschen Pessimismus und dessen Erfolg begreiflich zu machen. „In den religiösen Systemen und Organisationen haben sich die ursprünglichen Verkehrtheiten des Menschengeschlechts und fast nur diese verkörpert . . . Das Christentum ist seinem ursprünglichen Kerne nach eine lebensfeindliche Lehre, die von der Bejammerung und dem Elend der Welt zehrte und jedesmal nur da die grössten Triumphe feiern konnte, wo die Menschheit am rohesten blieb und am meisten der Erniedrigung anheim fiel . . . Mit zufriedenen oder gar glücklichen Naturen wäre nichts entscheidendes anzufangen gewesen"**). Dieselbe Not und derselbe Jammer, die auf einem Erdenwinkel das Christentum, erzeugten auf einem andern den Buddhismus mit seiner Metaphysik. Nur ist das Christentum eine Frucht des Volkes, seines Elends und seiner Entbehrung, der Buddhismus aber ein Erzeugnis der Uebersättigung der höheren Schichten, der übermüdeten Nerven, der Ausschweifungen aller Art und des Ekels. Insofern ist Dühring das Christentum noch immerhin sympathischer als der Buddhismus. Weil das Christentum aus der Entbehrung stammt, so sind auch seine Jenseitsphantasien positiven Charakters: es soll im Himmel gutgemacht werden, was auf Erden ungerecht geschah. Wie anders der Buddhismus. Treffend sagt Dühring: „Der Himmel nach der gewöhnlichen Dekoration kann diesen in Lust verkommenen Leuten nicht helfen. Sie brauchen den Tod, der ihnen auch in rechtschaffener Weise zuteil wird; aber sie können ihn in dieser rechtschaffenen Weise und ohne weiteren Phantasiezusatz nicht ertragen. Nicht bloss ihre Eitelkeit, sondern auch das trübe Flämmchen Leben, welches inmitten der sonstigen Erloschenheit noch flackert, verlangt nach einer windigen Anblasung, und nur im äussersten mystischen Dunkel kann diese Aufblähung der Nichtigkeit zu einem trübe schimmernden Etwas ausgeführt werden. Dieser raffinierten Künste zur Bastardzeugung eines Lebens, das kein Leben, und eines Todes, der kein Tod ist, sind aber wirklich nichts, was für Not und Mangel verführerisch werden könnte. Sie sind eine letzte Zuflucht derer, die nicht mehr wollen könen und doch wollen möchten. Sie sind ein armseliger Stein, durch welchen sich die erloschene Ueppigkeit über ihre Grauheit hinauszutäuschen und mit einer jenseitigen undefinierbaren Anweisung auf Ausfüllung ihrer Oede zu schmeicheln sucht" *). Auf den Erfolg des Schopenhauer'schen Pessimismus übergehend, weist Dühring auf folgende Erscheinungen als auf seine Ursachen hin: Auf die Restaurationsbewegung Europas nach der französischen Revolution, auf den Kreuzzug gegen die Ideen der Revolution und schliesslich auf die Verbreitung des Darwinismus, der die Brutalität gutheisst und den sittlichen Willen untergräbt. Durch diese Erscheinungen ist das europäische Denken, Fühlen und Wollen krank geworden, hat den mystischen Pessimismus gefördert und einer krankhaften Kunstverhimmelung Platz gegeben. Dühring findet, vielleicht nicht ganz mit Unrecht, das 18. Jahrhundert und seine Literatur klarer, gediegener, freiheitlicher und gesunder als das selbstbewusste 19. Jahrhundert trotz aller seiner Technik, Industrie und Naturwissenschaft.

Wenn wir jetzt vom sozialen zum individuellen Pessimismus übergehen, so wollen wir dazu einige Gedanken Windelbands und Guyaus anführen. Nach Windelband folgt aus den Gesetzen der psychologischen Association,

*) „Wert des Lebens" p. 1.

**) Ebenda p. 5.

*) Ebenda p. 29.

„dass ein bis zu einem besonders hohen Grade gesteigertes Gefühl der Befriedigung oder der Enttäuchung eine verhältnismässig lange Zeit in uns dominieren und mit allen folgenden Vorstellungen in der Weise verschmelzen kann, dass wir an den letzteren hauptsächlich nur die jenem Gefühl entsprechenden Momente wahrnehmen" *). Die optimistischen oder pessimistischen Stimmungen „anfänglich in sich nur vorübergehender Natur, können nun aber aus Gründen des Temperaments oder der persönlichen Erfahrungen, immer aber infolge bestimmter lediglich psychologischer Tatsachen und Richtungen mehr oder minder beharrlich werden, so dass eine bestimmte Neigung des Individuums zur optimistischen oder pessimistischen Auffassung eintritt. Je mehr aber eine solche Neigung sich befestigt, um so mehr geht sie auch vermöge der in dem menschlichen Vorstellungsleben von Jugend auf angelegten und wirksamen Tendenz zur Verallgemeinerung des Denkinhalts in festgewurzelte Ueberzeugungen über, wonach die Gesamtheit der Dinge unter dem Lichte der einen oder der anderen Stimmung betrachtet wird"**). Guyau betont die optischen Täuschungen in psychologicis, die zum Pessimismus führen. Ein vorübergehendes, starkes Lustgefühl schwächt sich rasch im Gedächtnis ab, während erlebte Schmerzen ein Element haben, das sich mit der Zeit sogar stärkt: Guyau spricht vom Gefühl der Unerträglichkeit. Ein Schmerz, den man ziemlich ertragen konnte, erscheint später als absolut unerträglich; dieses Gefühl hängt mit der Furcht auf's engste zusammen. Man sieht, es ist eine Illusion, die in den Augen des Menschen den Wert der Lustgefühle vermindert. Das Leben ist normal genommen glücklich; die gleichmässige Lust bildet sozusagen den Fond des Lebens, während die Unlustgefühle nur sporadisch auftreten; eben deshalb aber prägen sie sich dem Gedächtnis stark ein und der Mensch ist geneigt, zu glauben, wenn er sein Leben in der Erinnerung durchnimmt, dass es unglücklich war.

*) **) „Der Salon", p. 815.

Guyau veranschaulicht diesen Gedanken durch ein feinsinniges Gleichniss. „Certaines, rivières d'Amérique semblent rouler une masse d'eau noire, et cependant, si on prend un peu de cette eau dans le creux de la main, elle est limpide et cristalline: sa noir-ceur, qui efferayait presque. était un effet de masse et venait du lit où elle coule. De même, chacun des instants de notre vie pris à part peut avoir cette indifférence agréable, cette fulidité qui laisse à peine de trace sensible dans le souvenir; pourtant l'ensemble paraît sombre, grâce à quelques moments de douleur qui projettent leur ombre sur tout le reste, ou heureux grâce à quelquel heures lumineuses qui semblent pénétrer toutes les autres" *).

Neuntes Kapitel.

Kritische Schlussbemerkungen.

I.

Es ist die ewige Aufgabe der Ethik, ein festes Prinzip aufzustellen und zu begründen, von dem aus Normen für die menschlichen Handlungen sich ableiten liessen. Nun hat es mit einem solchen Prinzip eine eigenartige Bewandtnis: es scheint uns gar nahe zu liegen, wir glauben es mit den Händen greifen zu können, wir erleben es in uns als die Grundlage unserer höchsten Werte — und doch, versuchen wir es klar zu definieren, oder, was wichtiger ist, zu begründen, so scheint uns der Boden unter den Füssen zu schwinden.

Es ist deshalb begreiflich, dass in der Ethik wie in aller Philosophie die Methode, die Art des Suchens der Prinzipien, von grösster Bedeutung ist. Sie ist richtung-

*) Guyau, „Esquisse", p. 36.

gebend für das Auffinden und die Begründung des Moralprinzips selber. Die Eigentümlichkeit der Guyau'schen Methode der Ethik besteht darin, dass sie eine doppelte ist: eine empirische und eine spekulative; der empirischen Methode entspricht die empirische Moral, „eine gute Durchschnittsmoral", wie sie Guyau nennt, der spekulativen — eine metaphysische Ethik. Die beiden Systeme sollen einander ergänzen, das eine ist bloss auf Tatsachen gegründet, das andere auf Hypothesen, die erst dann in ihr Recht eintreten sollen, wenn die Tatsachen zur Erklärung und Rechtfertigung unserer Handlungen nicht mehr ausreichen können. Diese Hypothesen aber hat jeder für sich aufzustellen, sie haben auch nur für ihn Geltung und zwar nur solange, als sie ihm wahr erscheinen. „Il y a une morale invariable, celle de faits; et, pour la compléter là où elle ne suffit plus, une morale variable et individuelle, celle des hypothèses" *).

In beiden Teilen der Ethik aber gibt es keine kategorischen Pflichten: die empirische Ethik wendet sich an ein schon bestehendes Wollen, sie setzt einen schon gegebenen Wert voraus und kann deshalb nur Aequivalente der Pflicht, hypothetische Imperative aufstellen, die die Wege und Mittel zur Verwirklichung jenes schon vor der Ethik und dem sittlichen Willen gegebenen Wertes anweisen; die metapysiche Ethik andererseits trägt ja von vornherein einen hypothetischen Charakter.

Dieses Fehlen eines bestimmten sittlichen Gesetzes, einer allgemein giltigen Norm nennt Guyau Anomie im ausdrücklichen Gegensatz zur Kantischen Autonomie. Durch die Aufhebung des kategorischen Imperativs, sagt Guyau, werden die Selbstlosigkeit und die Selbstaufopferung nicht aufgehoben werden, nur ihr Objekt wird variieren: der eine wird sich für Dies, der andere für Jenes opfern. Guyau glaubt, durch die Anomie die Sache Kants zu Ende geführt zu haben: Kant hätte eine Revolution in der Moral begonnen, indem er die Autonomie des Willens

*) „Esquisse" p. 165.

erklärte, statt ihn sich unter ein äusserliches autoritatives Gesetz beugen zu lassen; Kant sei aber auf der Hälfte des Weges stehen geblieben: er glaubte, dass die individuelle Freiheit des Handelnden mit der Universalität des Gesetzes zu vereinigen sei, dass jeder sich demselben unwandelbaren Moraltypus anzupassen hätte; Guyau glaubt deshalb Kant zu ergänzen, indem er die Autonomie durch die Anomie ersetzt.

Im Vorwurf Guyaus liegt manches Wahre; andererseits aber scheint Guyau doch den Geist des Kantischen Moralprinzipes zu verkennen: seine apriorische Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit gilt ja nur für die Form, nicht für den Inhalt; was für alle gilt, ist nur, dass es überhaupt eine Pflicht gibt; worin sie aber inhaltlich besteht, das hat jeder nach seinem besten Wissen und Gewissen von Fall zu Fall selber zu entscheiden. „Der oberste Grundsatz der Sittlichkeit, das höchste Gebot lautet: tue deine Pflicht! aber er sagt nicht, was die Pflicht sei; er verlangt nur, dass welches auch im einzelnen Fall die Pflicht sei, diese getan werde. Er gilt also überall, wo überhaupt von Sittlichkeit die Rede sein soll, und er lässt doch für die ganze Fülle der Besonderheiten, die infolge des historischen Prozesses als sittliches Erfordernis hie und da erscheinen können, völlig offenen Raum" *). So sagt Windelband ganz im Geiste Kants, und was Windelband von den Besonderheiten des historischen Prozesses sagt, muss auch von den Besonderheiten der individuellen Auffassung gelten. Von einem „unwandelbaren Typus" der Moral kann auch in der apriorischen Ethik kaum die Rede sein. Nur dass es ein Pflichtbewusstsein überhaupt gibt, dass sittliche Werte überhaupt anerkannt werden müssen, ist der einzige apriorische, allgemeingültige und notwendige Satz der Ethik. Dieser Satz allerdings ist unwandelbar, er gilt und wird tatsächlich von allen ethischen Menschen als Grundlage alles sittlichen Lebens und Erkennens stillschweigend vorausgesetzt

*) Windelband, „Präludien" (Auflage von 1907) p. 385.

und anerkannt, den ethischen Positivisten nicht ausgenommen. Ebenso wie aus Kants theoretischer Philosophie folgt, dass jede noch so wenig differenzierte Wahrnehmung schon rationale, apriorische Elemente enthält, kategorial geformt ist, so folgt auch aus Kants praktischer Philosophie, dass es ein ethisches a priori gibt, über welches man sich nicht hinwegsetzen kann, sobald man nur sittlich handeln will oder ernstlich über das Wesen des Sittlichen Reflexionen anstellt. Ebenso wie jede theoretische Untersuchung ein theoretisches Minimum, den Satz des Widerspruchs, setzt jede ethische Untersuchung, die nicht Psychologie, sondern wirkliche Ethik treiben will, ein ethisches Minimum, das ethische a priori voraus. Und ebenso wie die Kategorie der Inhärenz und der Kausalität für jede materiale Erkenntnis konstituierend *) sind, ist auch die Kategorie des ethischen Zwecks konstituierend für eine jede ethische Erkenntnis. Ohne Substanz und Kausalität verwandelt sich für uns die Welt theoretisch in ein Chaos, ohne ethische Zwecke verwandelt sich für uns die Welt in ein praktisches Chaos, in ein kulturloses und wildes Durcheinander.

Sehen wir aber zu, wie es bei Guyau mit dem Verhältnis der beiden Methoden zu einander steht. Darf nicht mit Recht der Dualismus der Methode als eine Schwäche des Guyau'schen Systems betrachtet werden? Können die beiden Methoden und die ihnen entsprechenden beiden Systeme der Ethik friedlich neben einander leben? Vergegenwärtigen wir uns den handelnden Menschen, der Guyau folgen möchte. Guyau spricht im Namen des Handelnden: „En fait, je s a i s cela; par hypothèse, et suivant und calcul p e r s o n n e l de probibilité, j'en i n d u i s ceci (par exemple que le de désintéressement est le fond de mon être, et l'égoisme la simple surface, ou réciproquement) ; par déduction, j'en tire une l o i rationelle de man conduite"**).

Zunächst also kommt das Wissen, dann die Hypothese. Wie aber, wenn das Wissen mit der Hypothese in Konflikt gerät? Es ist desto wahrscheinlicher, da doch auch jedes

*) S. dazu Windelb. „System der Kategorien".

**) „Esquisse" p. 164.

„Wissen' eine Fülle von Hypothesen in sich enthält. Gibt es denn vom empirischen Standpunkte aus ein absolutes Wissen? Wird denn nicht ein ganzes erkenntnistheoretisches System vorausgesetzt, wenn man eine „einfache" Tatsache wissenschaftlich konstatiert? Die Hypothese kann also nur zu leicht mit dem Wissen in Missklang geraten. Tut sie es nicht, so kann das Wissen überhaupt ganz überflüssig werden: gesetzt, ich gewann die metaphysische Ueberzeugung, dass die Selbstlosigkeit das wahre Wesen meines Ich ausmacht, so kann ich dann sittlich handeln, ohne an die Intensität und Extensität meines Lebens zu denken. Wird aber der Egoismus zu meiner metaphysischen Ueberzeugung, werde ich sicherlich jede Extensität meines Lebens, die auf meine Selbstaufopferung zu Gunsten anderer hinzielt, weislich vermeiden und werde eher eine solche Aktivität wählen, die mit meiner metaphysisch egoistischen Ueberzeugung in eindeutiger Uebereinstimmung steht.

Die Schwäche des Dualismus der Methode bei Guyau tritt besonders klar hervor, wenn man bedenkt, dass unser Philosoph sonst ganz gut mit der positiven Ethik auszukommen glaubt und nur für den einzigen möglichen Fall der definitiven Selbstaufopferung (wo es sich nicht mehr um eine kleinere oder grössere Gefahr, sondern um den sicheren Tod handelt) zur metaphysischen Hypothese Zuflucht nimmt. Das sieht sehr künstlich aus und ist nur von Guyaus Fragestellung der Moral aus begreiflich, die alle sittlichen Handlungen nur kausal zu erklären sucht und sie als rational zu beweisen bestrebt ist. Die stille Voraussetzung Guyaus, seine tiefe Ueberzeugung ist: wir tun sicher das richtige, wenn wir sittlich handeln, wenn wir sogar unser Leben vollauf und bewusst zu einem hohen sittlichen Zweck hingeben. Nur muss das alles noch als rationell begründet werden, damit die alles zermalmende Vernunft an ähnlichen Handlungen keinen Anstoss nimmt, Erklärt und begründet aber sollen alle sittlichen Handlungen soweit wie möglich rein naturalistisch werden, vom Standpunkte des Naturgesetzes aus, nach welchem alles

Leben zur höchsten Intensität und Extensität strebt; nur wo diese Begründung nicht ausreicht, wo es gilt, das individuelle Leben selbst aufzuheben, da muss eine neue Begründung erkünstelt werden, es muss eine Hypothese aufgestellt werden, die den freiwilligen Tod zu Gunsten einer sittlichen Idee gutheisst. Unser Denker verfällt ganz unbefangen in den Fehler der Engländer; auch ihm können wir sagen, was er den Engländern vorwirft"**), er beherrsche sein eigenes System nicht gut. Wer die positive Ethik, und wenn auch die Guyau'sche sich zu eigen macht, wer alle menschliche Handlungen und auch die sittlichen als rein biologisch-psychologische Phänomene behandelt, ohne einen eigentlichen primären sittlichen Wert zugeben zu wollen: wie soll er willig in den sicheren Tod gehen, wenn ihm nur die positive Theorie klar vor Augen steht? Ja, aber die metaphysische Hypothese kommt nun hier zur Hilfe, sagt uns Guyau. Darauf antworten wir: entweder hatte der Handelnde schon lange vorher eine entsprechende metaphysische Ueberzeugung gewonnen, dann aber ist er nicht mehr Anhänger der positiven Ethik, oder er hatte sie bis jetzt nicht, und dann wird sie kaum überzeugend wirken. Der Dualismus der Methode kann mindestens zu einem unheilvollen Zwiespalt in der Seele des handelnden Menschen führen.

Es geschieht Guyau, was vielen Positivisten in der Ethik geschieht: sie sind von Haus aus edle, sittliche Persönlichkeiten, haben aber den Ehrgeiz durchaus alles Sittliche als solche zu leugnen und ihm eine egoistische oder rein naturalistische Basis unterzuschieben. Es scheint den Positivisten dabei alles gut zu gehen. Sie merken nicht, dass ihre theoretischen Prinzipien zu den unsittlichsten Konsequenzen führen können; ihre lebendige sittliche Ueberzeugung tritt unbemerkt in ihr System ein: das System gewinnt dabei wirklich eine sittliche Färbung, ist aber insofern gar nicht mehr positiv. Mit vollem Rechte kann man gegen unseren Philosophen seine eigenen Worte gegen die

**) Guyau, „Morale anglaise" p. 195 ff.

englischen Utilisten anführen: „En vain l'intelligence abstraite essaye d'exclure de ses systèmes l'idéal moral: il brise la trame logique du raisonnement et se replace luimême au milieu du système bouleversé" *).

Wir wollen aber über die positive Methode Guyaus selbst noch einige Worte sagen: In der Vorrede zum „Esquisse" sagt unser Denker: „Notre livre peut donc être considéré comme un essai pour déterminer la pourtée, l'étendue, et aussi les limites d'une morale exclusivement scientifique"**). Dass für Guyau „ausschliesslich wissenschaftlich" mit empirisch identisch ist, steht ja ohne weiteres fest; eine andere Frage ist es, ob sich unser Denker durch diese Gleichsetzung an dem Begriff Wissenschaft nicht schwer vergangen hat. Die reine Mathematik und die formale Logik gehören sicherlich zu den präzisesten und evidentesten Wissenschaften, ohne deshalb empirisch zu sein. Es gibt sich darin der Mangel einer erkenntnistheoretischen Grundlage im ethischen System unseres Philosophen kund; ein Mangel, den auch Dwelshauvers bei der Untersuchung des Zentralbegriffes der Guyau'schen Philosophie, des Begriffs des Lebens, festgestellt hatte. So ist es auch erklärlich, dass unser Denker alles, was auf empirische Tatsachen gegründet ist, für sicher und gewiss hält, ohne zu untersuchen, worauf sich denn diese Sicherheit gründet. So sagt Guyau: „Il importe à la science de faire le départ exact du certain et de l'incertain, dans la morale comme dans les autres études"***). Welches sind aber die Kriterien des Gewissen und des Ungewissen? Ein Philosoph, der es doch immer mit den Grundprinzipien des menschlichen Denkens, Wollens und Fühlens zu tun hat, muss mit einem Minimum von Voraussetzungen operieren; diese Voraussetzungen selber aber müssen auch angegeben werden. Guyau lässt uns aber darüber ganz im Unklaren und scheint es fast, als wäre er naiver dogmatischer Realist, er, dem doch jeder Dogmatismus ein Greuel war. Wenn

*) Ebenda p. 392.
**) Esquisse p. 7.
***) Ebenda p. 94.

unser Denker die Gewissheit und die Evidenz der empirischen Wissenschaft selbst zum Problem gemacht hätte und ihre Gründe untersucht hätte, so ist es sehr möglich, dass sich auch seine Ethik anders gestaltet haben würde. Nach Kant ist es klar, dass jede Evidenz der Naturwissenschaft nur dann berechtigt ist, wenn sie sich auf apriorische Elemente stützt *). Nimmt man aber apriorische Elemente auf dem Gebiete des theoretischen Denkens an, so ist nicht abzusehen, weshalb man sie auf dem Gebiete des praktischen Denkens und Wollens, also der Moral, auch nicht annehmen soll. Begründet die Philosophie die Geltung der theoretischen Axiome durch ihre teleologische Notwendigkeit für die Möglichkeit einer Wissenchaft überhaupt, so sind die praktischen Axiome auch vollständig dadurch teleologisch begründet, dass sie schlechthin notwendig sind, wenn es überhaupt eine Kultur im Leben der Menschheit geben soll. Durch diese Problemstellung gewinnen wir vieles; vor allem hat es dann die Ethik nicht mehr mit Ratschlägen, mit Aequivalenten der Pflicht, nicht mehr mit Klugheitsregeln, die nur solange Sinn und Geltung haben, als die Zwecke anderweit bestimmt und gewollt sind, zu tun, sondern mit wirklichen Imperativen. Dass in der Ethik, wo sie zur inhaltlichen Bestimmung übergeht, das Historische und Individuelle berücksichtigt werden muss, liegt in der Natur der Sache, spricht aber nichts dagegen, dass es überhaupt Sittlichkeit, dass es Normen des Wollens wie Normen des Denkens geben müsse**). Guyau selbst widerlegt das Argument des moralischen Skeptizismus, welcher aus der räumlichen und zeitlichen Wandelbarkeit der Auffassungen des Guten und Bösen die Widerlegung der Moral selber erschliessen zu dürfen glaubt. Guyau macht feinsinnig darauf aufmerksam, dass die historische Wandelbarkeit nur die moralischen Gefühle und Begriffe trifft, keineswegs aber den moralischen Willen: einen sol-

*) Windelband, „Präludien": „Kritische oder genetische Methode".

**) Windelband, „Präludien": „Kritische oder genetische Methode" und „Vom Prinzip der Moral".

chen gibt es überall. Die Utilisten, meint Guyau, täten sich viel zu gute in der Anführung von verschiedenen „Tugenden", die manchen Völkern oder Stämmen ganz abgehen: so erzählen Reisende, dass es Stämme gibt, denen die Begriffe des Eigentums oder der Scham abgehen. Daraus glauben die Utilisten schliessen zu dürfen, dass es überhaupt keinen allgemeinen Begriff der Sittlichkeit in der Menschheit gäbe. Darauf antwortet unser Denker: „Das heisst aber soviel als sagen: diesem Menschen fehlt der linke, diesem der rechte Arm, also haben alle Menschen keine Arme. Um zu beweisen, dass der Mensch nicht notwendig und allgemein ein sittliches Wesen ist, müsste man eine Menschengemeinschaft oder mindestens einen einzigen Menschen finden, dem jede Vorstellung von einem sittlich Guten fremd wäre. Aber ohne weit zu gehen, man wird keinen einzigen Menschen finden, dem der Begriff der Tapferkeit fremd wäre und der eine mutige und aufopfernde Tat nicht bewundern würde" *). Es ist nach diesen und anderen Ausführungen unseres Philosophen in der Kritik der Utilisten zu bewundern, dass er nun doch selber die Sittlichkeit nicht als einen Wert an sich behandelt und in der „wissenschaftlichen" Ethik für nötig hält, die Sittlichkeit als heteronom, als Mittel zum Selbstzweck des intensiven und extensiven Lebens zu betrachten.

Der engste Zusammenhang der Methode mit den Prinzipien auf allen Gebieten der Philosophie bringt es mit sich, dass die Irrwege der Methode unseres Philosophen sich an den inhaltlichen Prinzipien seiner Moral rächen.

II.

An dem inhaltlichen Prinzip der Ethik Guyaus haben fast alle seine Kritiker: Dauriac, Dwelshauvers, Christophe, Aslan, Schwarz und Fouillée Anstoss genommen: der Begriff des Lebens, der im Zentrum der Ethik, ja Guyaus Philosophie überhaupt steht, ist allzu dehnbar, allzu allgemein und vieldeutig. Sagt doch unser Philosoph selber:

*) „Morale anglaise" p. 389.

„Il est très difficile de definir scientifiquement la vie même en ses manifestations les plus intimes, à plus forte raison la vie mentale et morale" *). Es fragt sich nun, ob man zur Grundlage einer wissenschaftlichen Moral einen Begriff machen darf, der sich wissenschaftlich schwer definieren lässt. Dwelshauvers nahm sich die Mühe**), die verschiedenen Definitionen des Lebens, die in den ethischen religionsphilosophischen und ästhetischen Schriften unseres Philosophen zerstreut sind, zusammenzustellen. Es stellt sich dabei heraus, dass Guyau drei verschiedene Auffassungen vom Begriff des Lebens hatte, die aufeinander unreduzierbar sind. Das Leben ist für unseren Denker erstens das Unbewusste, welches bei Guyau mit dem Mechanischen zusammenfällt, zweitens das Unterbewusste oder vielmehr das latente Bewusstsein, welches eine Expansionskraft, einen inneren Drang besitzt (diese Ansicht ist speziell in den letzten Kapiteln der Moral anglaise vertreten); und schliesslich „das wahre Leben", welches Bewusstsein und Güte ist im Gegensatz zur Materie und dem mechanisch Unbewussten.

Christophe weist auf die Schwierigkeiten hin, auf die Guyaus Ausführungen vom „Leben" vom rein biologischen Standpunkte aus stossen***). Schwarz bemerkt mit Recht, dass der Begriff „Leben" ebenso wenig empirisch ist wie die Begriffe „Atom", „Materie" †).

Soviel vom Begriff Leben selbst. Nun heisst ja das Guyausche Prinzip der Moral „möglichst intensives und extensives Leben" und gilt es nun, zu prüfen, inwiefern dieses Prinzip für die Ethik tauglich ist.

Der bedeutendste Mangel des Prinzips der Ethik unseres Philosophen springt in die Augen: der Begriff des intensiven und extensiven Lebens braucht einer

*) „L'a Art" p. 58.

**) „Bulletin de la Société franç. de Phil., fevrier 1906" p. 48.

***) „Revue de Métaphysique et de Morale, 1901" p. 489 ff.

†) Schwarz, „Guyaus Moral" p. 81.

ganz bestimmten Interpretation und Einschränkung, um ein moralisches Prinzip werden zu können, sonst bleibt dieser Begriff bloss formal und kann in einem Sinne gedeutet werden, der den sittlichen Werten diametral entgegengesetzt ist. Der Guyauschen Formel selbst ist nicht anzusehen, dass sie mit sittlichem Gehalt gefüllt werden müsse; und auf sie könnte sich ein energischer und trotziger Seeräuber ebenso gut berufen wie ein tatkräftiger humaner Wohltäter: beide führen ein intensives und extensives Leben, jeder zwar nach seiner Art und doch wird sicherlich unser Denker das Leben des Seeräubers, welches voll von Mord und Raub ist, keineswegs als moralisch bezeichnen. Daraus folgt zur Genüge, dass die Formel unseres Philosophen mangelhaft ist. Nun liegt dieser Einwurf so auf der Hand, dass ihn unser Philosoph nicht unberücksichtigt lassen konnte. Unser Denker wehrte sich auch gegen ihn, indem er sein Prinzip so interpretierte, dass es das sittliche Leben ist, welches die höchste Form des intensiven und extensiven Lebens ist; das Ideal der Sittlichkeit ist dem Leben und seiner Evolution immanent. Es ist das harmonische, reichste, vielseitigste und fruchtbarste Leben, welches zugleich auch das sittliche Leben ist. Das Denken, Fühlen und Wollen in ihren höchsten schöpferischen Aeusserungen sind sittlich; diese hohen Aeusserungen des menschlichen Geistes sind nun zugleich auch die höchsten sittlichen und kulturellen Werte.

Der tiefe Sinn der Guyauschen Ethik ist nun der: Unser Philosoph will das menschliche Individuum überreden und überzeugen, sittlich zu sein, seinen Sinn auf ein geselliges, ehrliches, liebevolles und tatkräftiges Leben in Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen zu richten. Guyau, dessen Leben selbst voll von schöpferischer Denkarbeit, künstlerischer Intuition und inniger Liebe zu den Seinigen, zu der Menschheit war, wendet sich mit seinen „conseils excellants" zu den Menschen und sagt: „Was könnt Ihr denn anderes wollen, als Euer Leben wirklich leben, es reich und produktiv gestalten? Nun wohlan, so lebt sitt-

lich, denn ein reiches Leben und ein sittliches Leben sind identisch."

Wenn aber also für unseren Philosophen die Gleichung gilt zwischen einem intensiven und extensiven Leben einerseits und dem sittlichen Leben andererseits, so kann immer noch bezweifelt werden, ob denn wirklich jedes intensive und extensive Leben — sittlich und andererseits, ob jedes sittliche Leben intensiv und extensiv ist? Wenn wir nun selbst Guyau zugeben, dass die höchsten Formen der menschlichen Aktivität sittlich sind, so wird doch noch immer nicht einleuchten, weshalb denn diejenigen sittlich sein sollen, denen jene höheren Formen der Aktivität, sei es wegen ihrer individuellen Organisation, sei es wegen ihrer sozialen Lage, unzugänglich sind. Unser Philosoph spricht oft davon, dass das Sittliche zugleich auch vom biologisch-psychologischen Standpunkte aus das Normale ist; zugegeben selbst, dass unser Denker über ein solch sicheres Kriterium des Normalen verfügt, zugegeben also, dass Leonardo da Vinci normal und Napoleon I. anormal ist, so wird es sich doch noch immer fragen, weshalb vom rein biologisch-psychologischen und individualistischen Standpunkte aus Napoleon unsittlicher wäre als Leonardo: verfügten sie doch beide über ungeheure innere Kräfte, die sich äussern und entfalten wollten, und wenn auch diese inneren Kräfte ganz verschiedener Art waren. Es mag sein, dass das Leben Leonardos ein höheres, reicheres und harmonischeres war als dasjenige Napoleons, so wird man doch nicht leugnen können, dass auch Napoleon ein ungemein intensives Leben gelebt hatte und für ihn sein Leben wahrscheinlich das reichste und höchste (biologisch-psychologisch betrachtet) war, welches er erreichen konnte. Könnte man nicht also vom naturalistischen Standpunkte aus verpflichtet sein, Unsittliches zu tun, wenn es nur zu einem intensiven und extensiven Leben führt? Guyau verfällt hier in dieselben Fehler wie die Utilisten, Fehler, die einer heteronomen Moral, wie es scheint, immanent sind. Spencer

führt in grosser Aehnlichkeit zu unserem Philosophen aus, wie in der Zukunft das Leben in seiner normalen Entwicklung von selbst sich sittlich vollkommen und harmonisch gestalten wird. Unser Denker erwidert Spencer mit Recht, dass diese Aussicht auf eine harmonische Zukunft der Menschheit mich heute keineswegs zu irgend etwas verpflichten kann: „Aujourd'hui c'est le jour de lutte et je lutte" *). Wenn nun unser Denker gegen Spencer die Zeit, so lässt sich gegen ihn selber der Raum ausspielen: ebenso wie der zukünftige harmonische Mensch vom naturalistischen Standpunkte aus mich, den gegenwärtigen Menschen, nicht verpflichten kann, den Kampf um das Leben aufzugeben, könnten mich auch nicht die gegenwärtigen anderen Menschen, deren Lebensenergien „normal" und sittlich sind, zu irgend etwas verpflichten, wenn meine Lebenskraft mich in unsittliche Richtungen stossen würde.

Ist also einerseits keineswegs jedes intensive und extensive Leben sittlich, so ist aber auch andererseits keineswegs jedes sittliche Leben intensiv und extensiv.. Es gibt bekanntlich viele Pflichten, die hart sind, die das Leben, des sittlich Handelnden vielmehr einschränken, als es erweitern. Jene Pflichten nämlich, die mit Entsagung und Resignation aufs engste verbunden sind. Diese Pflichten sind keineswegs in dem ethischen System unseres Philosophen unterzubringen. Wie einfach und schlicht spricht doch Kant vom ernsten Charakter der Pflicht: „In unseren Zeiten, wo man mehr mit schmelzenden weitherzigen Gefühlen oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk als stark machenden Anmassungen über das Gemüt mehr auszurichten hofft als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemessenere trockene und ernsthafte Vorstellung der Pflicht ist die Hinweisung auf diese Methode nötiger als jemals"**). Diese „trockene und ernsthafte Vor-

*) „Morale anglaise".

**) „Kr. der praktischen Vernunft" p. 198 (Philos. Bibliothek, Band 38).

stellung der Pflicht", die unserem Philosophen als einer hervorragenden ethischen Persönlichkeit sicherlich geläufig war, ist mit dem Prinzip des individuellen intensiv-extensiven Leben nicht in Uebereinstimmung zu bringen. Wir sind nicht deshalb sittlich, weil wir unser individuelles Leben reich, sondern weil wir es menschlich, kulturell und gerecht gestalten wollen, weil die Kulturwerte der Menschheit unserem Willen als übergeordnet erscheinen, als Werte, deren Erhaltung und Förderung uns, sei es unbewusst in Form der Sitte und moralischer Neigung, sei es bewusst als sittliche Verbindlichkeit oder als Wille zur Kultur, als wahrhafte Pflicht erscheint.

Es liegt in der Natur der höchsten Werte des Menschen, des Wahren, Guten und Schönen, dass sie sich untereinander und mit den anderen empirischen Zwecken des Menschen, die mit der Erhaltung und Entfaltung seiner physo-psychischen Natur zusammenhängen, berühren und verflechten, aber niemals ineinander voll übergehen. Ebensowenig wie das Wahre lässt sich das Gute und das Schöne trotz vielfältiger Berührung auf das dem menschlichen Individuum oder Gattung Nützliche reduzieren. Jede jener höheren Beurteilungsarten ist eine Wertschätzung sui generis, und ist es deshalb ein häufig unternommener, aber unlösbarer Versuch, die eine Wertungsart in die übrigen aufgehen zu lassen. Ebenso muss der Versuch unseres Philosophen, die ethischen Werte zu ihrem grössten Teil auf individuelle biologisch-psychologische Werte zu reduzieren als gescheitert betrachtet werden.

Dadurch aber soll keineswegs gesagt werden, dass das Hauptwerk unseres Philosophen überhaupt keinen ethischen Wert, praktischen und theoretischen, haben soll. Es ist vorzüglich die empirische Methode, die wir bei unserem Philosophen beanstanden; es ist nur die Begründung der Moral, an der wir Anstoss nahmen, aber

nicht seine Moral selber, die sicherlich sehr viel Wahres in sich enthält.

Abgesehen von den vielen anregenden Gedanken und bedeutenden psychologischen Analysen hat noch das ethische Hauptwerk unseres Philosophen einen sehr bedeutenden kulturhistorischen Wert. Das moderne, gebildete Europa spricht hier durch den Mund eines ihrer besten Vertreter, was es von den höchsten Werten der Menschheit hält. Das „Esquisse d'une morale" ebenso wie das Buch „L'Irreligion" dürfen als das Glaubensbekenntnis vieler ernst nachdenkender Intellektuellen betrachtet werden. Wie paradox es auch klingen mag, der moderne Europäer im besten Sinne des Wortes, der „gute Europäer" von heute ist innig religiös, ohne sich zu einer bestimmten Religion zu bekennen, er ist tief und ernst sittlich ohne dogmatisch und doktrinär an einem kategorischen Imperativ festzuhalten. Theoretisch ist Guyau (abgesehen von metaphysischen Hypothesen) ethischer Skeptiker, praktisch ist er eine faszinierende Figur, eine Persönlichkeit von hoher ethischer Kultur.

Wir finden in Guyau eine Besinnung Europas auf die hohen Werte der Kultur: Wahrheit, Liebe, Schönheit. Und wenn wir nach Guyau urteilen, wie tief liebt doch das bessere, arbeitsame und ernste Europa die Wahrheit, die durch mühsame detaillierte wissenschaftliche Erkenntnis gewonnen wird, die Kunst, die das Leben verschönern, harmonisieren und verklären soll, das ethisch Gute schliesslich, das als Grundlage aller jener Werte dient und in der tätigen gesunden Menschenliebe ihren Ausdruck findet.

Europa ist auch des Skeptizismus müde geworden, Europa lebt, arbeitet und hofft — davon versteht uns Guyau in sehr beredter und wirklich ermutigender Weise zu überzeugen.

Dieser Mut Guyaus ist desto höher zu bewerten, da er weiss, was ehrlicher Zweifel und Skeptizismus ist: Guyau kennt ganz genau Montaigne und La Rochefoucauld, die er überwunden, er kennt auch die popu-

läre Entartung der Gedankengänge der grossen ernsten Skeptiker: die europäische grosstädtische Blasiertheit, die er verachtet hat.

Auch das ist nicht zu unterschätzen, dass Guyau den ethischen Eudämonismus überwunden hat. Diese ethische Theorie, die die ganze griechische Philosophie beherrschte und nunmehr in England zu Hause ist, hat durch die Uebersiedelung vom hellenischen Süden nach dem englischen Norden an Tiefe, Schönheit, Poesie eingebüsst und ihren philosophischen Kredit verloren: ist sie doch oft in die populäre beschämende Weltanschauung ausgeartet, die in dem einzigen Worte „s' amuser" ihren Ausdruck findet.

Guyau belehrt uns, dass der utilistische Eudämonismus psychologisch unberechtigt und ethisch verwerflich ist: Das Leben ist nicht dazu da, um nach Lust zu heischen, das Leben soll nicht angenehm, sondern bedeutend, reich und glücklich sein.

In diesem Sinne können Guyaus obengenannte Werke als wahre „documents humains" betrachtet werden.

Lebenslauf.

Ich, Mejer Meisner, wurde am 11./23. September 1880 in der Stadt Kowel, Gouvernement Wolhynien geboren. Ich bin russischer Staatsangehöriger und jüdischer Abstammung. Im Sommer 1902 absolvierte ich die höhere Handelsschule zu Warschau.

Vom Herbst 1902 ab studierte ich Philosophie, Geschichte und Nationalökonomie auf den Universitäten Berlin, Zürich, Paris, hauptsächlich aber Heidelberg.

Allen meinen Lehrern, vor allem aber Herrn Geheime Rat Windelband, dem ich die Anregung zu dieser Arbeit sowie die Leitung meiner Studien verdanke, spreche ich hiermit meinen aufrichtigen Dank aus.



